شرح آقا حسین خوانساری
بر شفای بوعلی سینا

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين وجعلنا من متنبهات اشاراته على احكام شفاء
جرف للاوهام بل سواد اليقين هو المتفرد المستاثر بحقيقة الازلية والقدم والذي ليس وراء
دونه وجود الا وقد اكتنفه العدم فاطر العقول والنفوس جاعل المعقول والمحسوس الحكيم الخبير القدير
الذي رتب مقدمات اولية عقلية وحسية والف دلالات الهية آفاقية وانفسية جعلها تبيانا
وافامها برهانا فاضطرت العقول معها اضطرارا واستسلمت النفوس لها اقرارا بانه الله الذي لا اله الا هو
واجب الوجود وواهب الجود ومفيض الخير والجود موجد الكل موجود قد برا علا الاشياء فعالا لما
يشاء متعاظم الكبرياء من ان يحويه زمان او مكان متعالي الشان من ان تكتنهه اوهام او اذهان فمنى حاز
حوم شواهق مجده عقبان العقول لم تجبها الجناحان التصور والتصديق ام تترام الصور للي ناظر
ابهاء جوده تجارة الافكار لم تقطع بهم الحيران الترس والنطق فسبحانه سبحانه من رءوف بر بتربية
لطيف بخليقته عرف اليهم نفسه بان اشرق عليهم من نور وجهه الكريم واودع لديهم من ضياء العقل القويم
ثم نصب لهم دليلا من اعلام سبله وابتعث اليهم معرفا من انبيائه ورسله اصحاب العقول النيرة والنفوس
الطاهرة المؤيدين بالمعجزات الباهرة صلى الله عليهم اجمعين عامتهم وخاصتهم ثم اخصهم واكرمهم وختمهم

وخاتمهم سيد المرسلين حبيب الله العالمين معرف الحقائق وحجة الله على الخلايق الدليل القائم في
المنطق العالم الطبيعي والمعلم الالهي مبدا البركات ومنتهى الحركات اول الدلائل الربانية و
اول الاوايل الامكانية محمد المصطفى المنتجب المجتبى وآله وذويه وعترته وبنيه الكاملين بكمالة المتخلقين
جمالة المتخلفين بشرايف خصاله وكرائم افعاله واقواله بروج فلك الشريعة وذرايع قبول طاعات
القائمين بحفظ الملة والدين الباذلين مهجهم في اعلاء كلمة رب العالمين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم
اجمعين اما بعد فانك يا ايها الصاحب في كربة هذه الغربة وكل ذي حرقة ودربة لعلمان ولا الجهلان
ما قد خطى به شيخ فلاسفة الاسلاميين ورئيس الحكماء المتاخرين من الاشتهار بالفائقة على اصحاب الحكمة
النظرية باقسامها وفنونها وتقدمه عليهم في شعبها وشجونها واخطلاعه بتبيين كل حزونة من مبهجها وبحره
في لجج انها وجعلها استسلام الناس له ولرياسته في الصناعة واعتراف الكافة باجزل حظه لم ملك
الصناعة حتى قد طار ذكره في الاقطار بجناح الاشتهار وبلغت كتبه من الاشتهار وخاصة من بينها
ثالث عشرة الشفاء مبلغ الشمس رابعة النهار فانها قد مضت عليها برهة من الدهر لم تكن تجد فيها قادحا
او نقدا لها مادحا ثم يا فتياه وحق المله القديمة المستشيع الزوال اليقين اليوم سوقه اسبع والبال وقد نطا
اوثكما لقرظه هذا المقال اذ يقول الله تعالى وقوله يقوم ويقول بصوت عال غير مبال بلوم اللئام وعذل الجهال
العبد المذنب الجاعفور ربه الباري حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري اوتياكتا بهما بينا وحسبنا حسابا
تحقيقيا اللهم ان كان الله تعالى في النصر والتاييد والمتفضل على من يشاء من عباده بالقول السديد والغور البعيد
سقانا من كرمه رحيقا واثدنا لا ستفرا مسالك الافكار توفيقا وفي مخارج مذاهب الانظار تعويرا و تعمقا
فارانا ما رونه المحققة مثلا لاو الانس عندهم جلالا والامر حيلا وقال الاكثر باحد لا وحد الاو الاقوال للقوافي
جل منها جولة ومجالا وعند ذلك رايتنا المقام قائم متقاضيا وبمعنا الحال تطلق مستدعيا ان نقص لهم ما ادعاه
جواشينا ملك من التدقيقات الفارغة عن شوائب الجور والاعتساف والتحقيقات المعرفة في قوالب العدل
والانصاف حكما وقولا بالفصل اليه يتحاكم المتحاكمون وقاضيا يقضي فيما شجر منهم بالعدل لديه يتخاصمون فيحكم
منهم بالحق فيما هم فيه يختلفون واذ يعون الله تعالى واهب العقول والجود الاول القوة ثبتت ذخرت ثم جليت في وراء استتار

الفاهم ص

المفيد

وشهور السنة شفعا اسيا ثنتا وسائل رفع درجاتنا

والا قوال

وخريدة الحق من آراء مروراء الخدر جلا ونطق وشاهد خلقا

و بهتا لی ما جالی الفضل و برزت المشتقت عن کنز بالحقایق مشحون مودعا فیه کل لؤلؤ المکنون واستخرج
کریمة ترفل فی ضفضاض الاشتهار و تسحب علی اقرانها ذیل الفخار کل ذلک میامن انار بن الله تعالی به ساحه
سعاد بها وحید جود بها من نتیجة النعام و تعوید الاعتصام باخلاص الولاء واخلاص المسألة والدعاء
لدوام الملک والدولة ونظام الامر والسلطنة ودوام الدین والملة علی الملک الهمام المعظم وظل الله
المبسوط علی مفارق الانام سید سلاطین الاسلام و خواقین الایام البدر الباهر الدایر به علی الحباء سماء
العنایة الالهیة والدر الفاخر المتعلق عنه اصداف الصفوة الصفویة طالعة فی لجج الامامة الموسویة باطلة علیها
سحابة النبوة المحمدیة الذی اضحی مشرقا فی سماء بموسانه بضیاء العدل و الاحسان واصبحت سحایب انعامه
هاملة علی الانام بصیب البر والامتنان قد جبله الله تعالی من عنصر اللطف والمرحمة والهیبة و باشر ایادی
والدولة و توجه بتاج البهاء والکرامة ثم مکنه جالسا علی سریر ملک السلطنة العظمی قاعدا علی اریکة جده الدولة
الکبری معززا باحشام حشمته فوق مناکب الجوزاء مصونا بلواء جلالته عاتقة القبة الخضراء سالکا مسالک العدل
والانصاف مسلکا علی نواصی ولاة الاطراف والاکناف ناصبا رایات الشوکة والابهة رافعا اعلام
المجد و العظمة کاسرا جماجم الجور و العصبة خافضا للمؤمنین جناح الرحمة لهو المعتلی نسبه الارفع الاعلی
ورزوة مجده الباذخ والمتعلی حسبه الاشرف الاسنی مهوة عز شامخ من ازرقة مجد رکو الجید وذه الائمة المعصومین
شرفا علی شرف علم قد حسن فی سوق المجاراة صفقة من تابعهم السلف فذر الله تعالی جودی جوده لمهم العلیا
فی ترویج مذهب اهل البیت مثلا المتوی سفینته نوح و جبل ربیع جنابهم منجی لکل من احلبه الدهر علی ملکه
یوم فخلد الله تعالی ملکه من ملک ما اراقه بالبریة و شفقة علی الرعیة حیث تم لهم برد ایة عدله احادیث انو
شروان حتی انام الانام فی مهاد الامن والامان فهم ابدا فی حدایق احسانه یمیسون و لحیرون فی
مهتی صیت سطواته فی حصن حصین آمنین افاضه الله تعالی اشرف صورة قامت بمادة الملک والسلطنة
و انفس نفس تعلقت ببدن الجلالة والابهة وهو السلطان الاجل الاعظم الاکرم و الخاقان الاعدل
الاکبر الافخم السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو المنصور

بن السلطان صح

السلطان **شاه سلیمان الحسینی الموسوی الصفوی بهادرخان** ادام الله تعالی برکات وجوده علی العالمین و من
یده و ادام میامن سعوده علی المؤمنین و اقام بقوام دولته عمود الدین المبین و انام بحراسته تعظیه عیون الدهر عن شیعه
امیر المؤمنین و بسط للحکوم بسیط الارضین بساط سطوته و ربط باوتاد الخلود اطناب خیام دولته و زاده بسطة
فی الملک والملکة و یدا فیهما و ادخل فیه الناسخ و بین ابانه افواجا فوما فهو ماتم [illegible] البلوغ الی اقصی ما اطول
علیه بعنصره الانور من صحابه الصاحب الموعود المنتظر خلیفة الله و حجته و بذل المهجة فی تقویم حجته صلی الله علیه و علی
آبائه الطاهرین بحرمة محمد سید المرسلین و آله الاطهار المعصومین

والحمد لله رب العالمین

ا ا

ا

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله في ابتداء الطلب موضوع الفلسفة الاولى اقحام لفظ الابتداء بناء على ان الفصل الثاني ايضا في ذلك الطلب وتتمة له وانما جعلهما فصلين لا فصلا واحدا تنشيطا لطباع الناظرين لان طول الفصل موجب الملال او لان ما في هذا الفصل نفي الموضوعية عن الامور التي يظن انها موضوعه سوى ما هو المطلوب وفي الفصل الثاني اثبات موضوعية المطلوب فلهذا فصل بينهما قوله لتتبين انيته في العلوم المشهور انه بالنون اي ليتبين حقيقته في العلوم اي تمامها وحده لتقرر النفس ما لها التشاء من بحث اي مبين انه اي علم هو وتميزه من ساير العلوم ولعل هذا انسب بما هو المشهور من ان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات قوله من معاني العلوم المنطقية آه اراد بمعاني العلوم المذكورة مسائلها وسائر اجزائها لانها المقصودة فيها ويحتمل ان يكون المراد بها المسائل فقط لانها المقصودة بالذات قوله فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية الحري يمكن ان يكون مصدرا وان يكون على صيغة فعيل وعلى الاول يكون الجار متعلقا بالتلبس حراء عن ان نشرع وعلى الثاني يحتمل ان يكون السائر به ويكون الحري صفة اخره ان نشرع وان لا يكون زائدة بل متعلقة بالموصوف المحذوف ويكون الظرف خبرا مقدما على المبتدا الكائن الاول مراده بتعريف المعاني الحكمية بيان الحكمة الالهية على ما يجي ان الحكمة

المطلقة هي الالهي ولفظ المعاني على قياس ما سبق في سابقها قوله وذلك لحصول العلم التصوري والتصديقي آه اي حصول العقل بالفعل لحصول العلم التصوري والتصديقي اذ العقل بالفعل ليس معناه الا كون النفس عالمة بالمعلومات بالفعل والحاصل ان كمال القوة النظرية للنفس ليس الا حصول العلم التصورية والتصديقية فيها كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه وما قيل من ان المراد بالعقل بالفعل ان يصير النفس عقلا داخلا في حزب الملائكة المقربين لحصول صورة جوهرية لها فمع انه لا محصل لهذا القول مخالف لظاهر كلام الشيخ ههنا بل صريحه ولما هو معتقده من بطلان اتحاد النفس بالعقل وقال صاحب القول ان قول الشيخ لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العاملة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء انتهى وبما ذكرنا ظهر فيه مع ان في النسخة التي عندنا كلاهما بالباء ثم انه اورد على هذا الكلام من الشيخ ايرادان احدهما انه مشعر بان العقل بالفعل منحصر في حصول التصورات والتصديقات المتعلقة بما ليس من افعالنا وانه ليس كذلك لان العقل بالفعل يحصل في حصول العلوم المتعلقة بغيره ايضا وثانيهما ان الحكمة النظرية يبحث عن الحركة وهي من اعمالنا والجواب عن الاول بعد تسليم الاشعار انه مبني على الغالب وعن الثاني ان المراد ان لا تعلق بافعالنا من حيث انها افعالنا والبحث عن الحركة في الحكمة النظرية ليس من حيث انها افعالنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يكون المراد بالعقل بالفعل المصطلح او العقل المستفاد لانه عقل بالفعل لغة وعلى التقديرين يصح ان حصوله لحصول العلوم اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه ليس الا تحصيل الاول بالحصول العلوم مكررا حتى صار استحضارها ملكة فافهم قوله ليست هي بها اعمالنا واحوالنا قال بعض العلماء بانها بالكسر اي بوجودها وهو بها اعمالنا واحوالنا بالنصب على انها خبر ليس وهي الثانية تاكيد الاولى او على الحالية وهي الثانية هي الخبر وقد روي بالفتح واعمالنا واحوالنا بالرفع على خبرية ان لكن الفقرة المقابلة التعليقية ايضا اشعر ولا يخفى ان في الفقرة الثانية لفظة هي اما مكررة او لا وعلى التقديرين لا يابى عن ان يكون بالفتح بان يكون هي الاولى مبتدا والثانية على تقدير وجودها تاكيدا لها وبانها

بالحمر

العقل بالفعل

کار از زنخدان افتاده آن حاجب
[illegible]
کار ما ملک گشته [illegible]
هر که از این [illegible]
هر سخن [illegible]
خنده لعل لب [illegible]
خار اگر [illegible] بلبل گشته [illegible] غنچه
[illegible]

متعلقة بمتلبسة خبر الها واما على تجويز الحال من المبتدا كما هو راى ابن مالك فالحال اظهر ثم على تقدير قراءة
ان بالفتح يمكن ان يكون مع خبر ليست بابها حالا وان يكون هي تاكيدا وبابها خبرا فيكون
الغاية فيها حصول الراى والاعتقاد وقال القائل السابق ان هذه الغاية ليست غاية اخيرة بل هي العقل
بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العاقلة وغاية باعتبار العقل الهيولاني
الشي وقد ظهر ما فيه قوله في كيفية عمل او كيفية مبدا عمل يمكن ان يكون المراد بمبدا العمل الملكات ويكون
النظر في كيفية الملكات وان يكون المراد به النفس اي يكون النظر في كيفية النفس من حيث انه يصدر
عنها العمل ولا يبعد ان يكون هذا الترديد اشارة الى الاختلاف الواقع في موضوع الحكمة العملية من انه
العمل او النفس الناطقة من حيث العمل قوله وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة
النظرية فيه كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم ليعمل به يكون
غايته نفس العمل وغاية غايته ههنا حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول
عدم انفعال النفس من مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يزاحم العقل النظري في تحصيل
كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواه لاستعمالها على وفق المصلحة في طريق البدن
واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشي وان كان نافعا له والثاني كمال للقوة العملية لا
للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل حيث انه وان يكون كمال السافل
غاية لكمال العالي اشي وفيه نظر من وجوه احدها انه قطعا ان مثل هذه العلوم كمال للقوة النظرية فالتشكيك معلوم
فيه ليس موجها وثانيها ان ما ذكره من ان الثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية لا يتم به التقريب اذ كون
الهيئة المذكورة كمالا للقوة العملية لا للقوة النظرية لا يستلزم ان لا يكون العلوم المذكورة كمالا للقوة
النظرية لا يستلزم الذي هو المدعى غاية الامر ان يكون كمال القوة النظرية مغايرا لكمال القوة العملية فلو
قيل انه مما لا يجوز لانه يلزم ان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي فهو البحث الثالث بعينه فلا يكون حينئذ
بحثان وثالثها ان لزوم كون كمال السافل غاية لكمال العالي ثم اذ الكمالان جميعا راجعان الى النفس
فيكون احد كماليها غاية لكمالها الآخر ولا محذور وكون قوتها العملية اسفل من قوتها النظرية على تقدير

التسليم غير قادح في المرام سلمنا انه قادح لكن نقول ان حصول هذه الهيئة الاستعلائية التي كمال للقوة
العملية هو ايضا غاية حصول المعارف الحقة على ما اعترف به هذا القائل ايضا وهو كمال للقوة النظرية
فيكون بالاخرة غاية العلوم المذكورة علوما اخرى اعلى منها فغاية ما يلزم ان يكون بعض كمالات
النظرية غاية لبعض آخر منها ولا حجر فيه كيف وكثير من الحكمة النظرية غاية لبعض آخر منها مع ان جميعها
كمال للقوة النظرية فليكن ههنا ايضا كذلك فافهم قوله اما ما هو كم مجرد آه هذا كانه اشارة الى اختلاف
موضوع فنون الرياضي فان الهندسة والحساب منها يبحثان عن المقدار والعدد والهيئة يبحث عن
الاجسام العلوية والسفلية لكن من حيث المقدار لا من حيث الجسمية الطبيعية وعلى التقدير بل المبحوث
عنه في الحقيقة احوال العرض للكم بما هو كم على ما قاله الشيخ قوله ولا يوجد في حدودها نوع مادة
يحتمل ان يكون الاضافة بيانية والمراد انه لا يوجد في حدودها المادة مطلقا وان يكون لامية ويراد انه
لا يوخذ فيها المادة المعينة والاول اولى كما لا يخفى قوله الا اشارة جرت في كتاب البرهان
هذه الاشارة في الفصل السابع من المقالة الثانية من كتاب البرهان حيث قال فيه ولان الموجود
والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيهما لانه لا موضوع
اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر ولان ما ليس مبدا الوجود بعض الموجودات
دون بعض بل هو مبدا لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية
ولا يجوز ان يكون هو نفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي
العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من مبادي
العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم آخر اما جزئي مثله او اعم منه حتى ينتهي لا محالة الى اعم العلوم
تصح في فيجب ان يكون مبادي سائر العلوم تصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا
شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او المثلث الفلاني
موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى بين وجود المقدم فيبرهن ان المبدا كالدائرة موجود فحينئذ يتم
برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي اشي وفيه مناقشات

احد معاني قوله ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود لان اقتضاءه
النسبة الى كل موجود لا يأبى عن ان يكون موضوعا لعلم جزئي منفرد براسه وهو ظ والاولى ان يعلل
عدم جواز كونه موضوعا لعلم جزئي انه محتاج الى الاثبات في موضوع العلم لا يجوز ان يثبت فيه وثانيهما
في قوله ينتهي لا محالة الى اعم العلوم فان هذا الانتهاء مم اذ يجوز ان يكون موضوع علم جزئي آخر كون
موضوعه جزئيا بنفسه وثالثها في قوله فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصحح من هذا العلم فلذلك يكون
كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية وكذا في قوله فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على
غير شرطي لان غاية ما ذكره ان مبادي العلوم التي لا يكون بينة بنفسها تصحح من هذا العلم لا جميعها فلا
يلزم ان يكون جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية وهو ظ قوله وذلك ان في ساير العلوم آه
لما قال ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة ظهر من سياقه ان له موضوعا
ولم يتبين بعد فاراد ان يستدل على انه لا بد له من موضوع فقال وذلك اي وجود الموضوع للالهي لان
في كل علم لا بد من موضوع ومباد ومسايل قوله اما خلقية واما سياسية اراد بالسياسة اعم من سياسة
المنزل والمدينة قوله وليس ولا في شي منها تحث عن اثبات الاله تعالى قيل فيه نظر لان الطبيعيين بحثوا
عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك
والى محرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله من حيث وجوده في
نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم واما بحث الطبيعي عن اثبات مبدأ الحركة غير متناهي القوة التي ليس بجسم
لا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبادي حركته الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده
في نفسه بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلوب من ذاك وان لزمه بالعرض
من جهة ان وجود الشي لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من الذي سيذكره
الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شي من العلوم الا هذا العلم انتهى وفيه نظر
في السؤال فلان اثبات ان المتحركات لا بد لها من الانتهاء الى محرك غير متناهي التاثير ليس من اثبات
الاله تعالى في شي اذ لا بد ان يكون معنى ماخوذا في الاله تعالى من وجوب الوجود او كونه خالقا للممكنات
كلها او ما يشبه ذلك وظاهر ان شيئا من ذلك لا يثبت في البحث المذكور وكون ذلك المتحرك منتهيا الى الواجب
في الآية تعالى غير مجد كما لا يخفى ولو قيل ان معنى وجوب الوجود يثبت بذلك لان المراد بالحركة الخروج
من القوة الى الفعل مطلقا وكل ممكن متحرك باعتبار خروجه من العدم الى الوجود ولا اقول ان عدمه
سابق على وجوده البتة حتى يمنع بناء على ما ذكر في بحث الحدوث الذاتي انه لا يثبت ان كل ممكن عدمه
سابق على وجوده سبقا ذاتيا بل المراد ان عدم كون وجوده من ذاته قوة وموجوديته فعل فاذا صار
الممكن موجودا فكانه خرج من القوة الى الفعل فنقول غاية ما ثبت في الطبيعيات ان حركة السماء الله
بزعمهم لا بد لها من محرك غير متناهي القوة واما ان كل متحرك بهذا المعنى الذي ذكرتم لا بد له من محرك
ولا بد ان ينتهي الى المحرك الذي لا يكون متحركا بهذا المعنى فهو بعينه الدليل المشهور الذي ذكره
الالهيون لاثبات الواجب تعالى وليس بحثا طبيعيا اصلا من دون ريبة كيف وظاهر ان هذا المعنى ليس من
العوارض الذاتية للجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون بل هو شامل لجميع الممكنات من حيث الامكان
واما في الجواب فلان المط في الالهي ايضا ليس اثبات الوجود في نفسه للواجب تعالى بان يكون المسئلة
ان الواجب موجود بل المطلوب ثبوت الوجوب للموجود بان يكون المسئلة بعض الموجود واجب مثلا
على ما يجي مفصلا وح لا فرق بين البحث الطبيعي والالهي اذ في كل منهما لا يكون المط بالذات اثبات
الوجود للواجب لكن يلزم بالعرض ويمكن ان يق ان في الالهي وان كان بحسب الظ المسئلة ان الموجود
واجب بناء على ان موضوع العلم الموجود ولا بد ان يكون الامر كذلك على ما سيظهر مشروحا لكن لا شك
ان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب بخلاف البحث الطبيعي لان الغرض الاصلي اثبات الوجود للواجب
بخلاف البحث الطبيعي لان الغرض الاصلي منه ليس اثبات الوجود للواجب في نفسه وهو ظ ثم الالهي ما في قوله
من جهة ان وجود الشي لغيره يستلزم وجوده في نفسه لان ثبوت الشي لا يستلزم ثبوت الثابت فالصواب
ان يق ان كون المتحرك ذا مبدأ استلزم وجود المبدأ في نفسه بالضرورة فتدبر قوله ولا يجوز ان يكون
ذلك اشارة الى كون البحث عن اثبات الاله تعالى في شي من اقسام الحكمة غير الالهي وكان نا بهما
ذلك في حاصل الكلام انه ليس شي من اقسام الحكمة غير الالهي البحث عن اثبات الاله وليس كما ظ ان يكون

للشرح

ذلک وما قیل ان ذلک خبر یکون واسمه محذوف ای لا یجوز ان یکون المطلوب المبحوث عنه فی
سایر العلوم هو اثبات الآلة فغفلة عما ذکرنا من التوجیه الظ **قوله** لا صول کررت علیک اللام
اما صلة للتامل واما انها للتعلیل وتعلقها سعرف واما ما هذه الاصول فقد قیل المط فی کل علم اثبات
العرض الذاتی لموضوعه وان العرض الذاتی ما یلحق الشی لذاته او لامر مساویه وان موضوع المسئلة
اما نفس موضوع العلم بحسب مهیته او وجوده لا یجوز ان یکون مطلوبا فی ذلک العلم وان ما هو المبدأ
لجمیع الموجودات لا یصح ان یکون النظر فیه لعلم جزئی ولا ایضا یصح ان یکون بحثه موضوعا لعلم جزئی فانه
یقتضی نسبته الی کل موجود فمن تامل فی هذه الاصول عرف ان اثبات الآلة نفسه لیس مطلوبا الا فی هذا
العلم الشی ولا یخفی ان الظ ان ارتباط المقدمتین الاولیین بهذا المقام باعتبار ان یق ان اثبات
المبدأ انه اذا ارید ان یجعل من العوارض المبحوث عنها فلا بد ان یرجع الی ان الشی العلانی مثلا له
مبدأ واجب او ینتهی الی واجب ونحو ذلک وظ ان هذا المعنی لیس من العوارض الذاتیة لموضوعات
العلوم المذکورة لعمومه بالنسبة الیها وهذا مما یؤکد النظر السابق الذی اوردناه علی صاحب القیل ثم انه
اذا لم یجز ان یکون عموم موضوع العلم بحسب مهیته او وجوده مطلوبا فی ذلک العلم یشکل الامر فی اثبات الآلة
تعالی فی الالهی لان موضوعه وهو الموجود لا شک انه نفسه بحسب الوجود ای یجری ما ذکره من کون الواقع
طرفا لنفسه اذ لا تفاوت بینهما فیما نحن فیه بالالة نفسه والظ ان عدم جواز ذلک مما لا وجه له اذ لا محذور لو
کان موضوع علم بدیهی التحقق ان یبحث عن اثبات مبدائه فی ذلک العلم وکذا اذا کان نظری التحقق لکن
قد اثبت بوجه آخر لا من طریق المبدأ فیجوز ان یثبت مبدؤه فیه وبالجملة الحق ان بنا ان موضوع العلم
ومعنونا ته بحسب المهیة او الوجود لا یجوز ان یبحث عنها فی ذلک لیس علی امر عقلی قطعی بل علی استحسانات
ومتعارفات علی ما بینا مفصلا فی تعلیقاتنا علی شرح الاشارات والمحاکات وظ ان لا مخالفة للاستحسان
والتعارف فیما ذکرنا مع انک قد عرفت انه لا بد ان یکون الحال فی اثبات الواجب تعالی فی الالهی علی هذا
المنوال ثم الکلام فی قوله لانه یقتضی نسبته الی کل موجود فقد مر سابقا ثم لا یخفی ان المقدمتین الاخیرتین
لا مناسب لهما من الاصول التی اشار الیها الشیخ بل الظ ان الاولی منهما هی الفرع الذی کلام الشیخ بعینه

موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتی له او نوع منه علی وجه حتی نسبته مقابله لان مقوم

بل الثانیة بعینه عند التامل فتامل ثم الانسب ان یق لیس مطلوبا فی تلک العلوم الا فی هذا العلم
هو المط لا بهذا افافهم **قوله** ویکون البحث عنه علی وجهین آه هذا حشو فی البین لا محصل له اصلا لانه
لانه انتهی کلامه الی ان البحث عن وجود الالة تعالی لا یجوز ان یکون الا فی هذا العلم وح کان یکفی فی
المط ان یقول واذا کان البحث عن وجود الالة فی هذا العلم الی اخر ما قاله ولا حاجة الی توسیط
وسطه ولا یتصور فیه فایدة زایدة ایضا فالصواب اسقاطه من البین **قوله** ولیس لک ان تقول
ایضا آه قال بعض الحکماء سرا ای علیه ایرادان ظاهران اولهما ان موضوع هذا العلم الموجود کما
سنقرره فالعلم بکونه موجودا لم یکن البحث عنه فی ذلک العلم وثانیهما ان البحث عن وجوده بحث عن
کونه داخلا فی موضوع الفن ومثل ذلک لا یکون من مسایل ثم قال وبعض المعاصرین اجاب عنهما بان
البحث عن وجوده انما هو حمله علی الموجود المطلق بمعنی ان بعض الموجود واجب او نقول لیس شی من
الاشیاء موجودا لا لما اورده من الجواب فانه غیر صواب والصواب ان مسایل العلوم سیما البرهانیة
یجب ان یکون کلیة ضروریة کما تقدم فی کتاب البرهان ولما قررنا وحررنا فی ارکان ریاض الرضوان
فاما او حمل علیها ان اثبات الواجب من تقسیم الوجود ودلایل اثباته مع ثبوت الممکنات یفید صحة
تقسیم الوجود الی الواجب والممکن فکانه قیل ان الموجود ینقسم الی الواجب والممکن وکل موجود اما واجب
او ممکن ولا یخفی ان دلایل اثباته تعالی مع ظهور ثبوت الممکنات یفید صحة تقسیم الموجود الی الواجب والممکن
وبهذا اندفع هذا الایراد اخر اقوی مما مضی وهو انه لا یجوز ان یکون موضوع هذا العلم محمول المسئلة انتهی
وفیه نظر من وجوه احدها ان ما ذکره انه تقرر فی البرهان ان مسایل العلوم لا بد ان یکون کلیة ضروریة
فهو خلاف الواقع بل الشیخ صرح بان المسئلة یمکن ان یکون جزئیة نعم لا یمکن ان یکون شخصیة والفروع
ایضا غیر ضروریة بل یفهم من کلام الشیخ ان البرهان منتج الضروری من الضروری وغیر الضروری من
غیر الضروری ثم من العجب ادعاء ذلک فی غیر العلوم البرهانیة ایضا حیث قال مسایل العلوم سیما
البرهانیة وثانیها ان ما ذکره من ان اثبات الواجب من تقاسیم الموجود ان اراد انه لیس من مسایل
العلم فبطلانه ظ وان اراد انه من المسایل وحاصله تقسیم الموجود الی الواجب والممکن بعد ثبوت الممکن لکونه

المسئلة ان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن فهذه القضية طبيعية وهو ينافي ما ذكره من ان المسئلة لا بد
ان يكون كلية ولو قيل حاصله ان كل موجود اما واجب او ممكن كما يشعر به سياق كلامه ففيه ان هذا مردود
وظاهر ان من هذا الترديد لا يلزم اثبات الواجب ولا حاجة في اثباته الى دلايل اثبات الواجب فلا بد
بالاخرة من ان يرجع الامر الى ما قاله المجيب المذكور ثم انه سلمنا صحة ما ذكره لكن لا بعد في ارجاع
ما ذكره المجيب الى ما ذكره لان حاصل التقسيم ليس الا ان بعض الموجودات واجب وبعضه ممكن والمجيب
ذكر الجزء الاول واكتفى به عن الثاني لان الغرض لم يتعلق به فلا معنى اذا لتخطئته والقول بان الصواب
ما قاله في ربما من الرضوان وراء العباب ان الايراد الاخر الذي ذكر انه اقوى مما مضى ليس لعدم الجواز
المدعي فيه وجه بحسب الظاهر سوى ما ذكر في الايراد الاول او الثاني ليفهم ما لهما واحد عليه عنه لهما من قبل

فليتأمل في هذا الايراد على حدة فضلا عن ان يكون اقوى منهما بل الظاهر ان الايراد الاول والثاني اقوى منه

قوله اذ قد تبين لك من حال هذا العلم آه قال غياث الحكماء انه يرد على هذا في بادي النظر
ايراد وهو انه ان اراد بالبحث عن المفارقات جعل المفارقات موضوعه واثبات العوارض الذاتية لها
على ما هو المشهور عند الجمهور من معنى البحث عن شيء لم يكن المطلوب لازما واللازم مطلوبا بل يكون اللازم
خلاف المدعى وان اراد بالبحث عنها اثبات وجودها كما يشعر به قوله ان البحث عن وجوده آه فظهر ما لا ينبغي
لان المصرح ان اثبات وجوده لا يكون الا في هذا العلم لانه مفارق وقد ثبت في الطبيعي انه موجود
مفارق وهذا كما ترى انتهى ولا يخفى انه لا يلزم ان يؤخذ في المقدمة الاخيرة الوجود حتى يصير الكلام غير
مناسب بل يكفي ان يقال ان في هذا العلم يبحث عن وجود المفارق وقد لاح من الطبيعي ان الاول المحرك
مفارق فيكون البحث عن وجوده في هذا العلم وعلى هذا لا يكون غير مناسب اصلا على انه لو اخذ الوجود
ايضا لما كان فيه محذور لانه يستبعد الشيخ من وقوع هذا البحث في الطبيعي وانه بالعرض فلا ضير ما هو
المقصد كما لا يخفى ثم قيل في شرح هذا الكلام من الشيخ فيه اشارة الى ان اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون
من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما يجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكان علم
النفس من حيث انها مبدأ حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيها من حيث هي مفارقة الذات
فانه يتعلق بالعلم الناظر في احوال المفارقات كذلك النظر في مبدأ جميع الموجودات من حيث هو مبدأ جزء

من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات وهو
العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز ان
يكون العلم بالاشياء التي تحته جزءا من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان
فلا العام يؤخذ في حد الخاص ولا بالعكس بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون
سائر العلوم تحت العلم الناظر في الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون
علم جزء العلم الاخر او كونه تحته ولانه لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر
ولا جزء له انتهى والظاهر ان قوله فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى بالنصب وحاصل الكلام
انه ليس امرا عاما حتى يجب آه ولعله سقطت كلمة لا بعد ان ثم فيما ذكره نظر لانه يتراءى منه ان العلم
الكلي علم مغاير للعلم الذي يبحث فيه من المفارقات تحت العلم الكلي وان العلم الكلي موضوعه الموجود والواحد
ونحوهما وهذا خلاف ما ذكره الشيخ اذ الظاهر من كلام الشيخ بل صريحه ان هذا العلم الالهي علم واحد موضوعه
الموجود او الواحد او نحوهما ويبحث فيه عن المفارقات ومن الامور العامة جميعا وليس هنا علمان احدهما

ولعل مراده بالعلم الكلي العلم الذي يبحث فيه عن الامور العامة وان العلم الذي يبحث فيه عن المفارقات

العلم الكلي وموضوعه الموجود ونحوه والآخر تحته وهو العلم بالمفارقات ثم لا يخفى ان ما ذكره من ان ما لا
يكون ذاتيا للشيء باحد المعنيين المذكورين لا يكون العلم به جزءا من علمه الحق وان كان ذكره الشيخ في
البرهان لكنه لا يستقيم على ظاهره اذ يلزم ان يخرج كثير من اجزاء العلم الالهي عنه مثل الواجب تعالى

احوال

وسائر المفارقات ولو قيل المراد ان ما لا يكون ذاتيا للشيء بالمعنى المذكور لا يكون العلم به بخصوصه جزءا
من العلم بذلك الشيء وههنا العلم بالواجب تعالى وبالمفارقات من حيث الوجود جزء من العلم الالهي اذ
على هذا يرجع البحث حقيقة الى الوجود حتى كانه قيل الموجود واجب والموجود عقل الى غير ذلك فالقول بان
في الالهي يبحث كثيرا من احوال الواجب تعالى وسائر المفارقات غير الوجود وارجاع كل ذلك الى الوجود
تعسف وتكلف وبالجملة القول بهذه المقدمة مما لا يكاد يصح بظاهره فلعل له تأويلا فافهم قوله
وقد لاح لك في الطبيعيات آه لم نعثر في الطبيعيات على ما هو صريح في بيان ان الاله غير جسم بل هو
واحد بري عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة نعم يوجد في مواضع ذكر الاله تعالى وبعض صفاته ايضا

مما يقرب من هذا او اقرب المواضع منها ما قاله في فصل ما قاله في فصل يعقب ما قاله ريماسس و مالسوس في امر مبادي الوجود حيث نقل عنهما انهما يقولان ان الموجود واحد غير متحرك و مالسوس يقول انه غير متناه
ثم ذكر انه لا نظنهما سلكا من السخف والغباوة هذا المبلغ الذي يدل عليه ظ كلامهما فيكون ويشبه ان يكون اشارتهما الى الموجود اي الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود كما يعلم في موضعه وانه غير متناه ولا متحرك وانه غير متناه القوة او انه غير متناه على انه غاية ينتهي اليه كل شيء لكن لا يخفى ان حمل هذا الكلام من الشيخ اشارة الى هناك لا يخلو عن بعد فلعل كان مراده من الطبيعيات غير طبيعيات هذا الكتاب ومؤلفه بعيد مع ان بعض النسخ هكذا لاح لك في اثناء ما مضى في هذا الكتاب من الطبيعيات
قوله والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات دفع سوال نشأ من سابق كلامه حيث قال ان البحث عن المفارقات في هذا العلم والاله تعالى مفارق كما لاح في الطبيعيات فيتخيل من كلامه تناقض حيث ذكر ان البحث عن المفارقات في هذا العلم ثم قال انه بحث في الطبيعيات عن ان الاله مفارق وهو يستلزم ان بحث عن المفارق الذي هو الاله تعالى في الطبيعيات فبطل ان البحث عن المفارقات مختص بهذا العلم فدفعه بان ما لاح في الطبيعيات كان غريبا منها وليس من مسائلها بل كان ذكره على سبيل العرض والغرض الذي فيه هذا وقد حصل الاولى في الاعتذار ما ذكرنا كما مر لانه اذ انظرت اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها فيدخل بعض العلوم في بعض ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية والوجه في الجميع ما ذكرناه انتهى وما ذكره ما اعلمناه عنه سابقا وما الزمه الشيخ من عدم الانضباط والاختلاط المذكور فلا يحصل اذ بعد تقرر موضوع العلوم ومايز بعضها عن بعض لا يوجب ايراد بعض مسائل علم في علم آخر تقريبا اختلاطا وعدم انضباط ولا يلزم منه محذور اصلا كما لا يخفى
للموجودات كلها اربعتها كلها اما بالرفع على ان يكون تاكيد الاسباب او كده قوله لكن النظر في الاسباب كلها واما بالجر على انه تاكيد للموجودات واربعتها اي جهة بالرفع حمل الاول مجرور والثاني مرفوع وفي الكلية نعت لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء قدير قولنا

الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع الافلاك انتهى وقد علمت ان الاول غير منحصر في الطرد والعكس من قوله والكلية آه ظ لكن في مادية بهذه العبارة سماجة قوله الا واحد منها وفي بعض النسخ الا واحد منها على التقديرين المراد به الفاعل للكل الذي هو واجب الوجود حيث ابطل انه ليس موضوعا لهذا العلم ولا يخفى انه لا يناسب النسختين جميعا قوله او ما هي كل واحد من الاربعة وقوله من جهة ان هذا فاعل اما النسخة الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه اذا ابطل كون ذلك الواحد موضوعا فلا وجه لادخاله في جملة الاسباب او قد قيل وفي بعض النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كما مر اوائل احد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره انتهى وعلى هذا الاحتمال الاخير لا يكون قول الشيخ الذي لا يمكن القول به اشارة الى ما ذكره من عدم امكان الاله تعالى موضوعا لهذا العلم بل المراد به ان القول بكون واحد من الاسباب موضوعا تحكم لانه تخصيص بلا مخصص ولا يخفى بعده ثم لا يتوهم ان ما ذكرنا من عدم المناسبة يندفع بهذا التوجيه اذ هو باق بحاله على هذا ايضا كما لا يخفى وجهه قوله من جهة ما هي الجملة التي تجتمع منها كلمة ما هو موصولة وهي مبتدا والجملة خبره ومرجعه ما والتانيث باعتبار الخبر فحاصل الكلام من جهة شيء ذلك الشيء التي الجملة تجتمع من تلك الاسباب والشيء الكذائي هو مجموع الاسباب من حيث هو مجموع قوله مثل الكلي والجزئي آه فانها غير مختصة بالاسباب من حيث هي اسباب بل بعرض المسببات ايضا ثم من البين الواضح ان هذه الامور آه قيل هذا هو ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظائرهما فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجودها وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست مبينة ولا من الاعراض الخاصة لموضوعات سائر العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم فكيف يكون موضوعا له وعلى الثاني نقول من البين الواضح ان مثل الجزئي والقوة والفعل والحدوث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها هي في انفسها من حيث هي هي من المطالب

الكلي

التي لابد من البحث عنها في شيء من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية الحكمية على البحث عنها ثم لا شيء
من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم الا هذا العلم فينكشف ان البحث الواقع عنها
في هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة القاصية الا لوجب استيناف البحث
عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا او حشوا في هذا العلم انتهى وفيه نظر لان وجه الاول
يرجع الى الوجه الاخير الذي ذكره الشيخ من قوله وايضا فان العلم آه ووجه الثاني يرجع الى الوجه الاول
الذي ذكره الشيخ من قوله احدهما من جهة ان هذا العلم آه والصواب ان هذا ليس وجها ثانيا بل هو
تتمة الوجه الاول والغرض دفع سؤال يورد عليه اما بان البحث عن الكلي والجزئي وكونهما العلة لا يكون
على وجه يصير الامور المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية لها بل يكون على وجه يصير الامور المذكورة
بهذا الوجه من الاعراض الذاتية للاسباب القصوى ودفعه بانا نعلم ان البحث عنها ليس على وجه الاختصاص
بل من حيث هي في انفسها واما بان البحث عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا العلم على سبيل الاستطراد
والتبع فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه بانا نعلم ان البحث عنها ليس
على وجه الاختصاص بل من حيث هي في انفسها واما بان البحث عن الامور المذكورة لعله يكون في هذا
العلم على سبيل الاستطراد والتبع فلا يلزم ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم ودفعه بانا
نعلم ان تلك الامور لابد من البحث عنها وليس محله سوى هذا العلم فلا مجال للقول بكون البحث عنها
في هذا العلم استطرادا وتبعا وعلى هذا يكون ما ذكره الشيخ وجهين لا وجوها والامر فيه سهل اذ اطلاق
الجمع على ما فوق الواحد ليس بعزيز سيما في كتب الحكمة وقد اورد بعض الحكماء في هذا المقام كلمات واهية
لا يستحق الايراد ومن اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها ليشهد بصدق ما قلنا **قوله** وليس اذا كان
قريبا عند العقل آه قد حكم في الاشارات ان الحكم بان الحادث لابد له من سبب بين حيث قال تنبيه واشارة
كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان
قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب حيل من البيان انتهى وهذا مناف لما ذكره
ههنا حيث قال ان هذا الحكم ليس بينا ولعل الصواب ما في الاشارات لقضاء العقل ببديهته بذلك ثم على

على وجه لا يكون مختصا بالاسباب القصوى ولا تكون الامور
المذكورة بهذا الوجه من الاعراض الذاتية لها بل يكون صح

تقدير تسليم انه ليس بديهيا لا ادري انه ما البيان البرهاني لاثبات السببية والمسببية بين الاشياء
الذي يدعي الشيخ انه لابد منه وانه في هذا العلم او في هذا الكتاب لم يتعرض له اصلا بل لم يزد في مقام
بيان ان الممكن محتاج الى العلة على دعوى البداهة على ما ذكرنا فان كان البيان البرهاني هو ايراد التمثيل
بكفتي الميزان المتساويتين وكونه على ما ذكره المحقق الطوسي في شرحه للاشارات ففيه اولا ان الميزان
ايضا في كفة الاشياء الاخرى اذ ليس فيه الا مشاهدة الحس انه لا يترجح احد كفتيه على الاخرى مع التساوي
ويترجح بعد انضمام شيء اليه وقد حكم بان الحس لا يؤدي الا الى الموافاة والمصاحبة الاتفاقية دون
السببية والعلاقة الذاتية فلا وثانيا انه اذا حكم العقل ببديهته في الميزان بالسببية فقد ظهر ان وجود السببية
والمسببية في الجملة من البديهيات فكيف يحكم الشيخ بانه ليس بديهيا مطلقا الا ان يقال مراده ان الحكم
العام بالسببية والمسببية نظري محتاج الى البرهان لا الحكم مطلقا لكن هذا مع بعده من العبارة يرد عليه
ان الحكم البديهي الجزئي في الميزان كيف يمكن ان يصير سببا للحكم الكلي ولو قيل الحكم الجزئي في الميزان
ليس بديهيا بل مشاهدة الميزان وكونه يكون سببا لقضيان الحكم الكلي فعلى هذا يرد انه ليس حينئذ برهانا
كما ادعاه الشيخ ويمكن ان يكون مراد الشيخ ههنا من ان هذا الحكم اي الحادث له سبب يحتاج الى برهان
هو انه بمجرد ملاحظة وجود الحادث لا يمكن الحكم بان له سببا اذ يجوز في بادي الراي ان يكون وجوده من
ذاته فلا بد من تأليف قياس هو ان وجوده لو كان من ذاته لكان واجب الوجود واذا كان واجب الوجود
كان يجب ان يكون موجودا دائما فلما كان معدوما وقتا ما ظهر انه ليس بواجب الوجود وانه ممكن واذا
كان ممكنا ولم يكن وجوده من ذاته فتخصص الوجود وتميزه عن العدم انما هو بامر غير ذاته ضرورة فان قلت على
ما ذكرنا يكون الحكم باحتياج الممكن الى غيره في الوجود بديهيا قلت نعم لكنه بعد ثبوت الامكان والكلام فيما
الذي ذكرنا انما هو بعد قطع النظر عن شبهة الاولوية الذاتية اذ العقلاء ما لم يتعرضوا لها وانما هي من
محدثات المتأخرين فافهم **قوله** واذا كان لكل فيتين ليفه آه ابطال الشق الثالث من الاحتمالات
الاربعة المذكورة لموضوعية الاسباب القصوى ومن بصيغة الماضي المجهول وتوجيه الكلام ظ **قوله**
ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل ابطال الشق الرابع منها اي كون النظر في مجموع الاسباب من حيث

المجموع قوله ليست قول جملى وكلى اى المراد كل الاسباب لا السبب الكلى اذ على هذا يرجع الى الشق
الثانى الذى ابطله قوله فان النظر فى اجزاء الجملة آه تعليل لقوله ولا لانه من جهة ما هى جملة قوله
باعتبار قد علمت موضع الحوالة وقد قيل وجه ان لا يكون للكلى باعتبار صفة يحسبها يفتقر ملاحظته الى
الجزئيات ولا لكون الكلى جنسا او نوعا فان كون الكلى كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقى موقوف اعتباره
على العلم بالجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله الا بعد اعتبار الجزئيات
الا مع تعقل مضافيه فى الكلى هو كونه جنسا وانما المقدم تعقله الكلى من جهة هذا الاعتبار هى ذوات الجزئيات
لا وصفها كما حقق فى مقامه انتهى وهذا وجيه ان كان سبق له ذكر قوله واما ان كان النظر فى الاسباب
من جهة ما هى موجودة هذا هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الاربعة وانما اخر ابطاله لانه مع كونه خلفا
فانه قد وقع البحث يستلزم المطلوب هو كون الموضوع هو مفهوم الموجود وقد قيل وانما اخره الشيخ فى
البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة بما هى موجودة فى هذا
العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا الى الاستعداد طبيعيا
او تعليميا فجزئى من تلك البحث ان يكون فى هذا العلم انتهى ولا يخفى ما فيه والاولى ما ذكرنا فافهم قوله
فيجب اذا ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود اذ ظاهر انه يكون حيثية الاسباب لغوا
والموجود بما هو موجود اذ ظاهر انه يكون حيثية يصلح لان يكون موضوعا فيجب ان يكون هو الموجود لا الاسباب من
حيث هو موجود فلا يرد انه اذا كان البحث عن شئ من جهة لا يلزم ان يكون الموضوع تلك الجهة الا ترى
ان الطبيعى يبحث عن الجسم من حيثية الحركة والسكون وليس موضوعه الحركة والسكون والطب نظره فى بدن
الانسان من حيث الصحة والمرض وليس موضوعه الصحة والمرض اذ ظاهر ان حيثية الجسم وبدن الانسان
ليست ملغاة فى الحيثين ولا يصلح لغيرها الجهتان للموضوعية برأسها فتنبه قوله فقد بان انه بطلان
هذا الظن وهو ان هذا العلم اى كما بان بطلان كون موضوع هذا العلم هو ذات البارى تعالى بان
بطلان كون موضوعه الاسباب القصوى وفى بعض النسخ لفظة هو وعلى هذا النسخة يمكن ان يكون المراد
ما ذكرنا بان العطف للتفسير وان يكون المراد انه بان بطلان هذا الظن ايضا اى ظن ان الموضوع

غير مسلم

تخصص الاستعداد

فصل فى تحصيل موضوع هذا العلم

الاسباب القصوى من حيث الوجود وكذا بان بطلان ان الموضوع هو الاسباب القصوى لساير
احتمالاته والظاهر هو الاول قوله بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه اى كمال العلم الالهى و
مطلوبه الاصلى البحث عن الاسباب القصوى قوله فصل فى تحصيل موضوع هذا العلم فى الفصل الاول
لم يحصل موضوع هذا العلم بل انما ابطل فيه كون موضوعه ذات الاله تعالى والاسباب القصوى ولم يثبت
بمجرد ذلك ان موضوعه ماذا وهذا انما يظهر فى هذا الفصل فلهذا قال ههنا فصل فى تحصيل موضوع
هذا العلم وقال سابقا فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى قوله حتى يتبين لنا الغرض الذى فى
هذا العلم اذ غرض العلم البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه فاذا ثبت موضوع العلم ثبت ان البحث عنه
البحث عن اى شئ قوله ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة
ما هو مؤلف من مبدئيه اعنى الهيولى والصورة لكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون وذلك لان
الطبيعى موضوعه الجسم من حيث الحركة والسكون وغرضه البحث عن عوارضه الذاتية التى تعرض له
بهذه الحيثية فعلى هذا لا يصح ان يبحث عنه من الجهات الثلث المذكورة لان البحث عن وجود الموضوع
ومقومات وجوده ومهيته لا يكون فى العلم والجوهر لكونه جنسا عندهم يكون من مقومات مهية الجسم ولبعض
الجوهرية على تقدير ان لا يكون جنسا ليست من العوارض الذاتية للجسم فلا يبحث عنه فى العلم الذى موضوعه
الجسم وقد قيل فى هذا المقام ان الجوهر من مقومات مهية الجسم والهيولى والصورة من مقومات وجوده ولا يظهر
لهذا الفرق وجه اذ الهيولى والصورة ايضا من مقومات مهية الجسم لا يحتاج الى آن ولعله نظر الى ان الجزء الخارجى
لما كان مقدما فى الوجود على الكل بخلاف الجزء الذهنى فانه لا يكون متقدما عليه الا ما هو راى بعض فكان الاول
من مقومات الوجود وان كان من مقومات المهية ايضا والثانى ليس الا مقوما للمهية فقط فلهذا اعتبر جعل
الجوهر من مقومات المهية والهيولى والصورة من مقومات الوجود قوله والعلوم التى تحت العلم
الطبيعى ابعد من ذلك اى من ان يكون البحث فيه من جهة الوجود او الجوهرية او الهيولى او الصورة
لان التخصيص فيها ازيد من التخصيص فى الطبيعى قيل فى هذا المقام علوم الطبيعى بعضها اصول وهى
وبعضها فروع هى كتب والاصول ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى

الحيان والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة ونسقها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء
والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتولد وكيفية اللطف الالهي في انفعال
الاجسام الارضية في اشعة السمويات في نشوها ونموها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص من الحكمتين
السمويتين اللتين احدهما شريفة سريعة والاخرى غريبة بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع
يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الاثار العلوية والخامس يبحث فيه
عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه
كتاب طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس
والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني
واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابها وعلاماتها من حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام
النجوم والغرض منه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج البروج على احوال
هذا العالم وهو علم تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم تعبير
علم الطلسمات والغرض منه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب ومنها علم الكيميا
وهو معرفة ان سلب عن بعض المعدنيات خواصها وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين
كالذهب والفضة من هذه الاجساد انتهى **قوله** وكذلك الخلقيات اراد بها الحكمة العملية تسمية للشيء باسم
جزئه والغرض ان الخلقيات ايضا لا يبحث فيها عن موضوعها الذي هو النفس او الافعال والاعمال
من حيث الوجود والجوهرية او العرضية او كونها من الامور التي تتجرد عن المحسوسات وقد مر اي كون
العلوم السياسية والخلقية في ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء آخر تحته وان موضوعها
يثبت في علم آخر هو فوقها انتهى انت خبير بان نفي كون موضوعها هو الموجود بما هو موجود ليس بعزيز
في المقام والاولى ما ذكرناه **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه موضوعا اما مقدارا مجردا
آه قيل قد علمت ان اصول العلم الرياضي اربعة وبعضها انقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها
والشيخ اشار اليها جميعا بقوله اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة اشارة الى موضوع الهندسة

في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه
تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية ليصدر
فعل غريب صح

وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله واما عدد مجرد عن المادة
اشارة الى موضوع الحساب وقوله واما عدد في مادة اشارة الى موضوع الحساب وقوله الموسيقي انتهى
وقد يخدش هذا بان الشيخ سيذكر بعد ذلك ان الحساب يبحث عن العدد الماخوذ مع المادة ولعل ما ذكره
ههنا مبني على الظاهر وما سيذكره مبني على تدقيق النظر فلا منافاة وقد ذهب غياث الحكماء في هذا المقام الى
ما لا كثير جدوى فيه والاقتصار على القدر الذي اوردناه اولى **قوله** ولم يكن ليعنينا هذا البحث متجاوزا لما
ذكرنا في العلم الطبيعي يعني به **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات آه قيل الاقسام الفرعية للعلوم الرياضيات
كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم المساحة
وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه
ومن فروع الهيئة علم الزيجات والتقاويم ومن فروع الموسيقي اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المستغربة
المبهجة لعقولنا وادوات الغناء كالارغنون وما يشبهه انتهى **قوله** من جهة كيفية تعلق بالمبادي المعقولة آه
قوله ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية الكلام يحتمل التقسيم
والترديد اما الاول فبان يكون المراد ان المعقولات الثانية وجودها العقلي ما لا يتعلق بمادة اصلا وهو
باعتبار وجودها في العقول اذ العقل لا يطلق عليه المادة اصلا واما المتعلق بمادة غير جسمانية وهو باعتبار
وجودها في النفوس لان النفس قد يطلق عليها المادة باعتبار ان يراد بها ما فيه قوة شيء وذلك النفس
قوة العلوم فتكون مادة بالنسبة اليها واما الثاني فبان يكون المراد وجودها في النفس فقط والترديد
باعتبار اطلاق المادة على النفس وعدمه في الاصطلاحين فعلى الثاني لا يكون وجود المعقولات في مادة
اصلا وعلى الاول يكون في مادة لكن لا في مادة جسمانية **قوله** ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود
آه هذه مقدمة اخرى للدليل وحاصل الدليل ان ههنا ابحاثا لا يكون في العلم الطبيعي والخلقي والتعليمي
والمنطق وهو المقدمة التي ذكرها من اول الفصل الى ههنا وهذه الابحاث مما لا بد منها واذا لم يكن في
المذكورة فلا بد ان يكون لها علم آخر وهذا هو الذي ذكره من قوله ثم البحث الى قوله ولا يجوز ان يكون
لها آه واذا كان هذه الابحاث في علم آخر فلا بد ان يكون جهة جامعة لهذه الابحاث في العلم المقصود جمعها

العلوم

فی علم و احتمال ان یجعل کل منها علما علیحدة ظاهر البطلان والجهة الجامعة لیست الا الوجود فیثبت ان هذا
العلم موضوعه الوجود وهذا اما ذکره بقوله لا یجوز الی قوله وکذلک قد توجد لمسئلة آه وقد قیل ولا یبعد ان یکون
هذا شروعا فی منهج آخر فی تحقیق موضوع الفلسفة الاولی واثبات فیها فی ما بین العلوم والمنهج الذی سبق
بیانه کان من جهة اثبات موضوعات سایر العلوم الحکمیة وهی الطبیعیات والخلقیات والریاضیات
والمنطقیات ان موضوعاتها جمیعا انما تثبت فی علم آخر هو فوقها ویتم بانضمامه لظهور ان وجود تلک
الموضوعات الکلیة لا بد ان یکون مطالب فی علم هو فوق سایر العلوم واما هذا المنهج فمن جهة ان ههنا
امورا لا بد من اثبات وجودها و ماهیتها ولا یقع بیان وجودها و ماهیتها الا فی علم آخر هو غیر تلک الجزئیة
علم لا بد ان یکون موضوعه اعم الاشیاء وما ذلک الا العلم الالهی الذی موضوعه المطلق بما هو موجود
مطلق اشیء ولا یخفی ما فیه لان الامور التی ذکر انه لا بد من اثبات وجودها و ماهیتها وقد ذکرها الشیخ
فی هذا المقام لیس الا موضوعات سایر العلوم الحکمیة سوی الجوهر الذی کانه اورده استطرادا وعلی هذا
لا یستقیم جعل هذا وجها آخر غیر الوجه السابق ولعل العنایة التی ذکرها للبیان انه اذ لا یلزم من عدم امکان
اثبات موضوع کل علم من هذه العلوم فیه نفسه ان یکون فی علم اعلی بل یجوز ان یکون فی علم آخر منها فلا
بد من التمسک بما ذکره الشیخ آخرا من ان هذه الابحاث لیس مما یتعلق بالمادة فلا یمکن ان یکون فی هذه
العلوم فالصواب ما ذکرنا قوله وعن الجسم بما هو جوهر کان الظ علی اسلوب کلامه سابقا ولاحقا ان
یق وعن الجسم بما هو موجود وجوهر وکانه ترکه سهوا او اعتمادا علی المقایسة قوله وعن الامور الصوریة
آه وفی بعض النسخ وعن الامور المصورة وهذا اظهر وعلی التقدیرین اشارة الی موضوع علم المنطق
سیاق الکلام حیث ذکر فی اول الفصل حال التعلیمی ثم المنطق وههنا اعاد علیها وذکر الطبیعی والتعلیمی
ان هذا هو المنطق وههنا اعاد الیها وذکر الطبیعی والتعلیمی فالظاهر ان هذا هو المنطق ولعله اعاد
التی ذکر فی موضوع المنطق انه اما ان لا یتعلق بمادة اصلا او یتعلق بمادة غیر جسمانیة ههنا قرینة
ان المراد ههنا لیس موضوع المنطق ومن له ادنی رتبة باسالیب الکلام لا یشک فی ان المراد موضوع
المنطق لیس الا وعلی هذا فالمعبر عنه بالصورة علی ما فی النسخة الاولی اما باعتبار ان العلم صورة المعلوم

الموجود

الطبیعی ثم

والموضوع وان کان هو المعلوم لکن کانه نظر الی اتحاد العلم والمعلوم او انه لما تعرض لوجوده العقلی
من انه اما لا فی مادة او فی مادة فقد عبر عنه ایضا باعتبار وجوده العقلی واما باعتبار انه صورة للنفس
علی ما یشمل الاعراض ایضا واما المعبر عنه بالمصورة علی ما فی النسخة الاخری فالامر فیه ظاهر
العلم لیشمل القضیة والقیاس ونحوهما من الامور التصدیقیة وعلی تقدیر حمله علی مقابل التصدیق
ان موضوع المنطق مفهوم القضیة والقیاس ونحوهما من الامور التصدیقیة لا ذاتها وهو مفهوم تصوری
هذا وقد قیل فی هذا المقام اعلم ان الصورة بمعنی الذی هو امر بالفعل یصح ان یعقل قسمان قسم یفتقر فی
قوام وجوده الخارجی الی مادة جسمانیة وقسم لا یفتقر فیه الی مادة جسمانیة وهذا القسم ایضا قسمان قسم یفتقر
فی قوام وجوده العقلی الی مادة عقلیة کالعلوم التصوریة والتصدیقیة للانسان فانها صور زایدة علی ذات
النفس والنفس موضوعها وهی مادة غیر جسمانیة وقسم لا یفتقر اصلا الی مادة لا عقلیة ولا غیرها کذوات العقول
المفارقة علی الاطلاق وهی الصورة المحضة المطلقة انتهی وقد ظهر بما ذکرنا بعد هذا التوجیه جدا مع عدم احتماله
قوله واما کیف یکون الظ انه من جملة الحسی مدوعلیه قوله ولیس یجوز ان یکون من جملة العلم بالمحسوسات
آه فان قلت لما ثبت فی اول الفصل ان هذه الابحاث لیست فی سایر اقسام الحکمة فالحاجة الی هذا الکلام الذی
ذکره الشیخ ههنا قلت فی الجواب وجوه احدها ان بین ان ما ذکره اول الفصل مجرد ان سایر العلوم لا یبحث
عن هذه الابحاث لا انه لا یصح عن ان یبحث عنها بناء علی ما ذکرنا من الوجه سابقا وما ذکره ههنا دلیل علی
انه لا یصح عن ان یبحث عنها فی سایر العلوم وثانیها انه دلیل آخر علی انه لا یصح ان یکون هذه الابحاث فی العلوم
المذکورة اذ بناء الاول علی ان البحث عن وجود الموضوع ومقوماته لا یصح ان یکون فی العلم وبناء هذا الدلیل
علی ان البحث فی هذه الابحاث لیس عن المحسوسات وما یتعلق بها ولا بد ان یکون فی العلوم المذکورة
عنها فلا یصح ان یکون تلک الابحاث من هذه العلوم وثالثها ان غایة ما ثبت من الدلیل السابق ان
عن وجود الجسم ومقوماته لا یجوز ان یکون فی خصوص الطبیعی کذا البحث عن وجود المقدار ومقوماته
خصوص التعلیمی وعلی هذا القیاس وهذا غیر مجد فی المرام اذ لعله یکون البحث الاول فی التعلیمی والثانی فی
الطبیعی فاراد الشیخ ان یبطل وقوع کل من تلک الابحاث فی کل من تلک العلوم ولا یخفی انه علی الوجه

الاخيرين لابد في تتميم الكلام من انضمام القول بان الشيخ لم يعف كون تلك الابحاث في كل من المنطق والخلقي
مبنيا على ظهور بطلانه وبعده عن العقل قوله اما الجوهر فيتبين ان وجوده آه كان الظاهر ان يذكر الجسم بدل الجوهر
ان البحث عن وجوده وجوهريته ليس بحثا عما يتعلق بالمحسوسات بل المقصود الاصلي بيان ذلك لا بيان حال
الجوهر لانه قد وقع استطرادا في الكلام كما يظهر بعد التامل في سياقه على ما اشرنا اليه سابقا فلعل الشيخ
لا يبالي بمثل هذه الامور بعد ظهور المقصود اذ بعد بيان الحال في الجوهر يعلم منه حال الجسم ايضا بالمقايسة
لكن انت خبير بانه لا يناسب طريق التعليم والارشاد ولا يلائم الاشفاق بالمتعلمين والحدب عليهم لان
مثل هذه المسامحات كثيرا ما يشوش اذهان المبتدين ويلتبس الامر عليهم واللائق بالمعلم المرشد الاحتراز
عنه جدا قوله وبمعنى ما العدد المعدوم للجسم الطبيعي اي الصورة الجسمية قوله فقال على الخط والسطح والجسم
المحدود وكانه اراد بالمحدود ما يقبل التقدير سواء كان مقدرا اي محدودا او غير محدود على ما يظهر من كلامه في
المنطق قوله وقد عرفت الفرق بينهما في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من المنطق
قوله ولكن المقدار بالمعنى الاول آه الظاهر ان البحث ههنا عن المقدار بهذا المعنى ليس مقصودا
بالذات اذ البحث عنه من موضوعات سائر اقسام الحكمة لكنه تعرض له استطرادا قوله فاما النظر في
ان وجوده اي اثبات الوجود آه يظهر من هذا الكلام من الشيخ ان في البحث عن المحسوسات لا يكفي كون الموضوع
من المحسوسات بل لا بد ان يكون المحمول ايضا منها ولا يخفى ما في الكل والحق ان يقال مراده ان يعتبر في البحث
عما يتعلق بالمادة ان يكون العوارض التي يبحث عنها ههنا من حيث تعلق المادة وعروض الوجود بجوهره
للامور المتعلقة بالمادة ليس من حيث تعلقها بالمادة قوله فليس هو ايضا بحثا عن معنى يتعلق بالمادة
اي كما ان البحث عن المقدار بالمعنى الاول ليس بحثا عن معنى يتعلق كذلك البحث عن المقدار بالمعنى الثاني
من جهة الوجود وان وجوده اي اثبات الوجود واقسامه ليس بحثا عن معنى يتعلق بالمادة كما مر وان
كان البحث عنه من جهة عوارضه الاخرى بحثا عما يتعلق بالمادة وكان علما تعليميا قوله فاما موضوع المنطق
من جهة ذاته آه قد تبين ان موضوع الطبيعي والتعليمي ليس البحث عنهما من جهة الوجود بحثا عن المحسوسات
وما يتعلق بها اي من جهة الوجود ههنا بان ذكر ان موضوع بعض التعليميات كالعدد لا يتعلق ذاته بالمادة

بالمادة من حيث تعلقه هو

وموضوع

فيهما كالمقدار وان تعلق ذاته بها لكن جهة البحث عنه ليس من حيثية التعلق بالمادة وقد استنبط مما ذكره
في حال الجوهر وفي حال موضوعات التعليمي حال الجسم الطبيعي الذي هو موضوع الطبيعي اذ ظهر منه ان
البحث عن جوهريته ووجوده ليس بحثا عما يتعلق بالمادة من حيث انها يتعلق بها وان كان ذاته متعلقا بها
وقد بقي مما ادعاه سابقا في اول الفصل موضوع الخلقي والمنطق فذكر ههنا حال موضوع المنطق لبداهته
من حيث الذات خارج عن المحسوسات فلا حاجة فيه الى ان يبين ان جهة البحث عن وجوده ليس من
حيثية التعلق بالمادة ولم يتعرض لموضوع الخلقي وحاله اعتمادا على ظهوره بالمقايسة وههنا قد تمت
المقدمة التي ادعاها من ان البحث عن احوال موضوعات سائر اقسام الحكمة من جهة الوجود ليس يمكن ان
يكون في غير القسم الالهي من الحكمة بعينه ما ذكرنا سابقا من ان كونه من الخلقي والمنطق ظاهر البطلان
هذا وقد قيل في هذا المقام الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر آه ليكون داخلا في الوجه الاول
الذي مبناه على ان موضوعات سائر العلوم انما يبحث عن انيتها وهيتها في علم آخر هو العلم الاعلى وكان
الشيخ اراد بيان وجه آخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق
وهي المعقولات الثانية من جملة الاشياء التي يقع البحث عن وجودها وان وجودها ليس الا في العقل و
لا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم
كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد
ان يقع في علم غير هذه العلوم النظرية وليس الا العلم الاعلى انتهى وفيه نظر اما اولا فلما عرفت ان حمل
كلام الشيخ متعين ليس على نهج الصواب بل هو منهج واحد واما ثانيا فلانه سواء كان كلام الشيخ متعين ليس
على نهج الصواب بل او منهج واحد لا يستقيم ما ذكره من ان الشيخ اراد بيان وجه آخر اما على تقدير كونه
متعينا فلان موضوع المنطق كان داخلا في المنهج الاول حيث قال والعلم المنطقي كما علمت آه فهذا
الوجه الآخر الذي ذكره يكون بعينه المنهج الاول ولعل مراده ان المنهج الاول كان بتتمة بالمقدمة
التي ذكرها وهذا الوجه بان موضوع المنطق ليس مما يتعلق بالمحسوسات فظهر الفرق لكن لا يخفى ان مثل
هذا الوجه الذي اورده في موضوع المنطق كان يمكن ايراده في الموضوعات الاخرى بان يبين جهة البحث

عنها من حيث الوجود وانه اى كونه بالحالة ليس من جهة التعلق فلا وجه لافراد موضوع المنطق من مبهاته وجعله مبادى
علىحدة الا ان يق وجه الافراد اختصاصه بكونه من جهة الذات غير متعلق بالمادة بخلاف الموضوعات الاخر
ويرد عليه ان هذا الوجه الآخر هو المنهج الثالث بعينه فاوجه افراد موضوع المنطق من الامور التى ذكرها
اولا لكان الصواب ان يضمه ايضا مع هذه الامور ايضا ويمكن ان يق وجه الافراد ان ذاته ليس متعلقا
بالمحسوسات بخلاف تلك الامور لان جهة البحث عنها ليست مما يتعلق بالمادة لان العدد ايضا من تلك
الامور وليس ذاته متعلقا بالمادة الا ان يق فرق بينه وبين موضوع المنطق لانه قد يتعلق بالمادة وقد
لا يتعلق اصلا واما على تقدير كونه منهجا واحدا فلا يحتاج الى بيان فافهم قوله يتعالى ما لا يتعلق قوامه
بالمحسوسات اى يتناوله او يكون منه قوله معنى تحقق الاحقيقة معنى الوجود فكانه اراد بالمعنى المحقق المعنى
الذى كان تصوره وثبوته معلوما محققا بالبديهة فخ نصح ان يكون موضوعا لهذا العلم كما يشير اليه
ايضا وقد قيل وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشئ والممكن
العام والممتنع واللامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال
اعيان الموجودات فى شئ انتهى ولا يخفى ما فيه لانه لا فرق بين الموجود وما ذكره من الامور اذ الجميع
بحسب المفهوم اعتبارى وبحسب الذات موجود وكانه بناء على قواعده واصوله التى لا تخفى على الآن
قوله وكذلك قد يوجد امور يجب ان تحدد وتحقق فى النفس اى يجب ان يتعين ويتصور الذى هى
انه يجب ان يعلم تصورا او تصديقا لانها امور ضرورية تحتاج اليها فى العلوم وهذا دليل آخر على ان موضوع
هذا العلم الموجود قريب من المنهج السابق والفرق بينهما ليس الا بان فى المنهج السابق احد موضوعات
سائر اقسام الحكمة وبين ان البحث عن وجودها وكيفيته ونحوه مما لا بد ان يقع وليس موضعه الا هذا العلم
وليس ما يعمها الا الموجود وههنا اخذ امورا اخرى غير الموضوعات واجرى الدليل فيها على النحو السابق
وهذا دليل آخر على ما ذكرنا من ان ما ذكره الشيخ سابقا دليل واحد مختص بالموضوعات المذكورة اذ لو لم
لكن لما كان لافراد هذه الامور التى ذكرها ههنا عما ذكره فى المنهج الثانى على زعم من جعله منهجين وجه
وقد قيل فى شرح هذا الكلام هذا وجه آخر فى تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق

ان المبحوث عنه المذكور ههنا كان من جملة امور موجودة بالاستقرار سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود
الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور فى هذا الوجه فهو من
جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تحددها وتحققها من بين عوارض الموجودات
والفرق بينها وبين سائر الاعراض فى ان وجودها وجودها لموضوعاتها واما هذه الامور فوجودها فى نفسها
هى بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود فى نفسه وجود الموجود وكل من هذه
الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها ماهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ
لا ماهية له انتهى وفيه نظر لان الفرق الذى ذكره لا يتم فيما بين هذه الامور التى اورده الشيخ ههنا وبين
موضوعات المنطق التى اوردها فى الوجه السابق لان موضوعات المنطق ايضا امور انتزاعية اعتبارية
قوله وهى مشتركة فى العلوم قيل اى يقع استعمالها فى كل واحد من العلوم بوجه من وجوه
الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادى المشتركة فى علم او من المقاصد فيه اولا هذا
ولا ادرى كيف يقع الافتقار الى استعمالها فى بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن
معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها فى شئ من العلوم بل يجب البحث عن وجودها ثم لا يتكفل بشئ
من العلوم الجزئية للبحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الآخرين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها
وحدودها فى شئ من العلوم الجزئية لكانت هى من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شئ من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشئ
من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعا من تلك الجهة امرا عاما وهو العلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق
ماهيتها اعم العلوم واعلاها انتهى ومراده باحد الوجهين الآخرين الظاهر انه ما ذكره الشيخ بقوله بعضها
الاستعمال فقط وبعضها انما يوجد حدودها وعلى هذا ينافى ما ذكره سابقا ولاحقا فلعل مراده بالبحث عن الحدود
غير اخذ الحدود الذى ذكره الشيخ بان يكون مراد الشيخ الحد المتعارف ومراده بيان تركيبها عن الاجزاء
وتحقيق ماهيتها بالبرهان فصار الحاصل ان فى بعض العلوم يعرف هذه الامور لكن لا يثبت بالبرهان
ان اجزاءها كذا وكذا فافهم قوله وليست من الامور التى يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اى

لا نجهات سائر الاعراض فرع

ليست من الامور التي لا تكون صفات بل ذوات في الامور التي تكون وجودها غير وجود الصفة للذات لا تكون
صفات اذ لو كانت صفات كان وجودها وجود الصفات للذوات وكان الغرض من هذا الكلام ان
جملة مقيد الماذكره بعده من انها ليست ايضا من الصفات التي تكون لكل شيء ودفع ما يتوهم ان تلك الامور
لعلها لا تكون صفات وعوارض حتى يجب ان يبحث عن وجودها في شيء بل ذوات وح لو فرض ان لها احوالا
وعوارض تحتاج الى البحث عنها ينبغي ان تجعل تلك الامور موضوعات لعلوم لا ان يبحث عنها في هذا
العلم الاعلى وهذا التوهم وان كان يظ الدفع بانه وان فرض ان هذه الامور ليست صفات بل ذوات
لكن البحث عن اثبات وجودها وانه من اي نحو من انحاء الوجود واقسامه لا يمكن ان يكون في سائر
العلوم الحكمية والالهية يمكن ان تقع في تلك الامور موضوعاتها اذ لا يمكن ان يبحث عن وجود
موضوع علم الموضوع وكيفيته في ذلك العلم فلا بد ان يقع في علم آخر ولا يصلح لذلك سوى هذا العلم
لكفاله موضوعيته الموجود لكن الشيخ تنزل عن هذا وذكر انها ليست من الذوات بل من الصفات والعوارض
هذا وقد قيل الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات المضادة للحق ان ليست
مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا
تفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها في ذلك التقدير راجع
الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لا انها
غير مستقلة الوجود ومنشا هذا الوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليس لها وجود خارجي ممتاز عن
وجود الموضوعات والذوات فتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين سائر الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكن غيرها في
الذهن لا انها من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من
الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لا تكون من الوجود غير
وجود الذوات في اي ظرف كان باعتبار كان لان ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه
الا وجود الذوات انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من كون غرض الشيخ دفع التوهم الذي قرره ليس بعيد جدا

ش: الا وجود الذوات المتخالفة اه

بان وجود سائر الاعراض

لكن ماذكره اولا في تفسير العبارة اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات
المتخالفة الحقائق الموجودة بوجودات مختلفة لا افهم معناه ولا يظهر استقامته وكان النسخة التي وقعت
الينا مغلوطة او يكون مراده بالصفات الذاتية الذاتيات حتى يكون المعنى انها ليست مما لا وجود لها الا
وجود الذاتيات للشيء بل لها وجود الصفات والعوارض وكذا لا يظهر لي وجه اشعار عبارة الشيخ بما ذكره
اخيرا من انه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لا تكون من الوجود ولا ادري انه على ما حمل عبارة الشيخ واستنبط منه
هذا الاشعار قوله ولا انها من الصفات التي تكون لكل شيء آه لعل الغرض منه دفع توهم ان هذه
الامور لعلها تكون من عوارض كل شيء وح يجوز ان تكون تلك الامور موضوعات لهذا العلم ولا حاجة
الى جعل الموجود موضوعا وقد قيل اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء
والممكن العام ونحوهما حتى لا تحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا تكون مطلوبا في علم من
العلوم من الجهة المذكورة انتهى ولا يخفى ان كون الشيء من الامور العامة لا يستلزم كونه بديهيا غير محتاج الى
اثباته لشيء الا ان يق لما كان اكثر الامور العامة كذلك يكفي هذا التوهم ويمكن ان يدفع هذا التوهم
بانه سلمنا ان بعضها واثباتها بديهية لكن البحث عن نحو وجودها وكيفيته لازم اذ ذلك ولا بد ان يقع
ذلك البحث في هذا العلم لصحبان موضوعيته الموجود قوله ولا يجوز ان يخص بعضه معقولة حتى يكون
موضوع البحث عنها تلك المعقولة بخصوصها لا غير ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من العوارض
الذاتية لعموم النسبة اليه والا فكونها عوارض في الجملة لا شك فيه قوله وانه يجب ان يجعل الموضوع ٤
لهذه الصناعة فقد اورد عليه انه مناف لما ذكره في البرهان من ان موضوع هذا العلم الموجود والواجب وذات
جنس بان الامر فيه سهل اذ ليس غرض الشيخ انه يجب حتما ان يكون الموجود موضوع هذه الصناعة بل استحسانا
ولا شك ان الوجود اولى بالموضوعية من الواحد ونحوه وان كان يجوز كون الموضوع هو الواحد ونحوه
فما ذكره في البرهان على سبيل التجويز وما هنا على سبيل الاستحسان قوله ولانه غني عن تعلم ماهيته وعن
اثباته آه كانه تتمة للوجوه السابقة وتذييل لها اذ بدون ذلك لا يمتنع موضوعيته ولا تعد الوجوه السابقة
كما لا يخفى وقد قيل هذا وجه آخر على ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا

عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن تعلم مهيته ووجوده ولا يحقق هذه الاوصاف الثلثة في شيء من
المنع الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات بل
غيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له انتهى وانت خبير بان وجوب كون موضوع هذا
العلم متصفا بالصفات الثلثة المذكورة ليس امرا بينا حتى يكون هذا الوجه وجها على حدة بل انما يظهر ذلك
بملاحظة الابحاث السابقة فالاولى حمل هذا تتمة لسابقه كما ذكرنا اذ كل منهما لا يتم بدون الآخر ثم ما ذكره
من ان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا اشارة الى ما مر منه سابقا من ان الشيء او الممكن العام
ونحوهما مفهومات اعتبارية لا وجود لها وقد مر ما فيه هذا ذكر قوله ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو
موجود الخ فقيل كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا يلزم ان يصير نوعا خاصا من
انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون اللاحق العارض
امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان
ما يلحق الشيء لامر اخص هو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير
منشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشيء
لذاته يجب ان يكون لازما له لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كل ما يلحق الشيء
لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا يلزم ان يصير نوعا خاصا من انواعه لا بد ان يكون لازما لذاته فما
نسبه الى التوهم لا يكون توهما فكان الصواب ان يقال العرض الذاتي هو ان لا يحتاج الشيء في عروضه
له الى ان يتخصص وذلك لا ينافي كونه اخص واما ثانيا فلان الالهي يبحث عن العدد والمقدار للموجود وتوقف
ان يتخصص بالكم المنفصل والمتصل اللذين هما نوعان من الموجود وعروض العقل متوقف على ان يتخصص بالجوهر
الذي هو اخص نوع منه فيلزم ان لا يكون تلك الابحاث بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع العلم ولما كان
المقام لا يصفو عن شوب شبهة واشكال فلا باس ان نبسط الكلام لايضاح الحال وازالة الاشكال
حسبما يسعه المجال ولا نبالي ان يؤدي الى الاطناب ويجر الى الاسهاب والله هو الموفق للصواب فنقول ان

عارض م

ومن العقول وهو من العدد والمقدار مه

ما ذكره القوم ثم بين ما هو الاقرب الى الصواب في نظرنا القاصر قال غياث الحكماء الناظرون في كتاب
قرروا ان الشيخ جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية على ما يستظهر من تقسيمه الى اقسام
واحوال تلك الاقسام لا لكل من تلك الانواع وان اطلاق العرض الذاتي على كل واحد من تلك
الانواع مسامحة واستشكلوا واوردوا الايراد بوجوه احدها ان الانقسام الى الخط والسطح انما هو بتوسط
انقسامه الى الكم وانقسام الكم الى المتصل فلم يكن انقسامه الى الخط والسطح والجسم عرضا ذاتيا اوليا ان
اثبات وجودها من وظائف هذا العلم وثانيها ان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى المعقول
الثاني الذي هو منطقي وثالثها ان كل واحد من الوحدة والكثرة والقوة والفعل انما يشتمل الموضوع مع
مقابله كما ان كل واحد من الانواع كذلك ثم انه فصل فجعل في الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام
الى الانواع وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي ثم اجابوا بما استحسنه وارتضاه
واستحسنه بعض اجلة المعاصرين القاصرين فقالوا الجواب عن الاول ان الموجود كما يصح انقسامه الى الاجناس
يصح انقسامه الى ما تحتها والشيخ يريد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون الانقسام
الى ما تحتها عرضا ذاتيا واجابوا عن الثاني بان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا
بما يعرضان الموجود من غير احتياج الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او منطقيا وعن الثالث بان الشامل على
سبيل التقابل لا ان يكون شاملا مع مقابل واحد واقول الصواب عندي ان ليس شيء من الردود الا
شيء والكل مبني على سوء فهم المراد والذي اختاره ان الرئيس لم يجعل الانقسام الى الانواع عرضا
ذاتيا بل اشار الى ان البحث عن المعقولات بحث عما هو بمنزلة انواع الموضوع وانواع انواعه او
عما هو بمنزلتها لانه ليس مهايل من حيث انه عام فيكون البحث من احوال الموجود المطلق والبحث عن الكلي
والجزئي واحوالها بحث عما هو بمنزلة الاعراض الذاتية للموضوع وقد تقرر في البرهان انه قد يكون
موضوع المسئلة ما هو بمنزلة عرض ذاتي لموضوع العلم واما ان المعقولات بانواعها بمنزلة انواع الموجود
والكلي والجزئي واحوالها اعراض ذاتية فقد اوضحناه في كتابنا رياض الرضوان باوضح بيان والآن نشير الى
الوجه فاقول ان الجوهر والعرض اعتبر في حدهما الاسمي معنى الموجود فقيل العرض هو الموجود في موضوع

والجوهر هو الموجود لا في موضوع ولا يخفى انهما بهذا الاعتبار يصيران بمنزلة نوعي الموجود وانواعهما كانواع انواعه
بخلاف ساير ما جعله بمنزلة الاعراض الذاتية فانه لم يعتبر في حدودها الاسمية ولا في حدودها الحقيقية مفهوم
الموجود ولا يخفى انه باختصاره طرد الايرادات كلها واتى الاجوبة التي نقلناها مع ما فيها من التكلفات
والتعسفات مبنية على مقدمات ممنوعة ومدعيات باطلة مقدوحة وبعد الاغماض والاعراض عن التعرض
والاعتراض لا يكاد يتم شيئ منها شيئا انتهى كلامه وههنا ابحاث احدها ان ما قرره الناظرون من ان الشيخ
جعل الانقسام الى الانواع من الاعراض الذاتية غير ظاهر بل الظاهر انه جعل نفس النوع منها وما ذكره من ان
الموجود لا يحتاج في ان ينقسم الى الجوهر والكم والكيف الى انقسام قبلها لبيان انها انواع اولية للموجود ولا
يشعر ذلك اصلا بان مراده جعل الانقسام من الاعراض الذاتية وثانيها انهم بعد ما قرروا ان الشيخ جعل في
الصورة الاولى العرض الذاتي هو الانقسام وفي الصورة الثانية جعل هذه الامور نفس العرض الذاتي على
ما صرح به في الايراد الثالث فلا يصح ايرادهم الثاني بان انقسامه الى الكلي والجزئي بتوسط انقسامه الى
المعقول الخ وهو ظاهر الا ان يقال ليس مرادهم ان الانقسام ليس عرضا ذاتيا لانه بتوسط الانقسام الآخر
بل ليلا ان عروضهما ليس اولا وبالذات بل بتوسط عروض المعقول الخ لكن على هذا لا مدخل في جوابه لما
قالوا من ان الشيخ في هذا القسم جعل نفس الكلي والجزئي عرضا ذاتيا لان المورد لا ينكر ذلك الا ان يقال
ذكره للتوضيح والاستطراد وحاصل الجواب ما ذكروه بعده من قولهم وهما يعرضان للموجود من غير احتياج
الخ ويجي بسط القول في هذا الجواب ان شاء الله تعالى وثالثها انه بما ذكرنا من انه لا يظهر من كلام الشيخ انه جعل
العرض الذاتي في الصورة الاولى الانقسام اندفع ايرادهم الثالث ولا حاجة الى ما ذكروه في الجواب مع
ما فيه من التكلف ورابعها ان ما ذكروه في الجواب الاول ليس بمستقيم اذ لا مدخل في المقام لان تعرض الشيخ
لان الانقسام الى الاجناس عرض اولي مع كون الانقسام الى الانواع عرضا ذاتيا وكان الكلام في العرض
الذاتي فالظاهر من سياق الكلام ان غرضه من نفي الاحتياج في انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف
الى انقسام قبلها ان يبين انه من الاعراض الذاتية المطلوبة في العلم حتى يصح جعله من مطالب هذا العلم ولما كان
ان غرض الشيخ ما ذكروه لكن خلاصة الايراد باق بحاله لان الشيخ ذكر ان مطالب هذا العلم الامور التي

تلحق الموجود بما هو موجود من غير شرط فاذا كان الانقسام الى الانواع مشروطا بالتقسيم الى الاجناس لم يصح
ان يكون من مطالب العلم ولا ينفع ما ذكروه في الجواب لو ثنا وذا في الجواب ان الموجود كما يصح انقسامه الى
الاجناس يصح انقسامه الى الانواع اي كان الانقسام الاول ليس مشروطا فكذلك الثاني فخلاصته يصح كون
هذا كافيا في الجواب ولم يحتج الى ان الشيخ اراد ان الانقسام الى الاجناس عرض اولي ولا يلزم ان لا يكون
الانقسام الى الانواع عرضا ذاتيا وخامسها انه ما حققه غياث الحكماء لا يندفع الايرادات كلها بيانه ان حاصل
ما حققه ليس الا ان غرض الشيخ ليس ان انقسام الموجود الى الانواع عرض ذاتي له بل ان البحث عن المقولات
بحث عن انواع الموجود لان المقولات انواع له ومن المقرر ان في العلوم قد يبحث عن نوع الموضوع
وكذا البحث عن الكلي والجزئي ونحوهما بحث عن عوارضه الذاتية لانها من عوارضها الذاتية وقد تقرر ايضا
انه قد يبحث في العلوم عن احوال العوارض الذاتية لموضوع العلم فهذان البحثان صح ان يكون موضوعهما
[illegible] العلم ما حققه ولا يسلم [illegible] مادة الاشكال الا ولا ان الاشكال الذي كان باعتبار
ان الكلية والجزئية ونحوهما ليس من العوارض الذاتية للموجود باق بحاله ولم يندفع بما ذكره وهو محتاج
الى جواب آخر واما ثانيا فلانه قد خلط البحث عن العوارض الذاتية لنوع موضوع العلم وعوارضه الذاتية
بالبحث عن وجود نوعه وعوارضه الذاتية والكلام ههنا في البحث الثاني بيانه ان ما تقرر انه قد يكون موضوع
المسئلة نوع موضوع العلم او عوارضه الذاتية بان يجعل النوع او العوارض الذاتية موضوعا ويثبت
له احوال وهذا مما جوزه وما نحن فيه ليس كذلك اذ الكلام في انه يبحث في هذا العلم عن وجود الجوهر والكم
والكيف مثلا ولا يمكن ان يكون المسئلة ان الجوهر او الكم موجود للوجوه الثلثة التي نقلناها عن غياث الحكماء
نفسه عند شرح قول الشيخ ويبين لك عن قريب ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون الا في هذا العلم وح
لا بد اما ان يجعل المسئلة ان الموجود جوهر مثلا او الموجود منقسم الى كذا او كذا فلا بد ان يثبت ان الجوهرية
او الانقسام عرض ذاتي للموجود حتى يتم الكلام فظهر ان ما حققه لا يسمن ولا يغني من جوع ويرد عليه انه
ان كان مراد الشيخ ما ذكره لما كان لتعرضه لان انقسام الموجود الى الجوهر والكم والكيف لا يحتاج الى
انقسام آخر قبله اذ لو كان كذلك لا مر نوع النوع ايضا لما كان مخلا بالمقصود اذ كما انه يصح ان يجعل موضوع

المسئلة نوع موضوع العلم كك يصح ان يجعل نوع نوعه كما صرح به نفسه ايضا وا ما حل ان محصل الاشكال
ههنا ان العرض الذاتي الذي يبحث عنه في العلم ان كان المراد به انه يلحق الشيء من جهة شرط ما
كما هو ظ كلام الشيخ ههنا فيلزم ان يكون لازما للموضوع ولا يجوز ان يكون اخص منه فيشكل الامر المحمولات
الخاصة كالجوهر في مباحث الالهي وغيره مما لا يخفى ولو قيل ان الجوهر ليس محمولا بل الانقسام فيرد ان الانقسام
الى الانواع التي تحت الاجناس بشرط الانقسام الى الاجناس فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا ويبطل
مثل الشيخ للعرض الذاتي بالمستقيم والمستدير بعد ما نقلنا سابقا عن بعض اجلة المتاخرين وان
كان المراد انه ما لا يحتاج الموضوع في لحوقه الى ان يتخصص كذا الكلي والجزئي وكونهما الى غير ذلك مما
لا يحصى في هذا العلم وفي سائر العلوم وان اريد انه لا يحتاج الى ان يتخصص تخصصا عرضيا كتخصص الجسم باستعداد
الحركة والسكون وبدن الانسان بحيثية الصحة والمرض فبذلك يعرق بين كون علم جزء العلم من كونه فرعا له
بان يبقى الاحوال التي تعرض موضوع العلم مع التخصصات الذاتية كلها داخلة في ذلك العلم وجزء منه
كاحوال النبات والحيوان والانسان بالنسبة الى العلم الطبيعي وما كان عارضا له بعد تخصص عرضي فهو فرع
وتحته كالطب الذي يبحث عن احوال بدن الانسان من حيث الصحة والمرض فان هذه الحيثية لما كانت عرضية
بالنسبة الى بدن الانسان كان العلم الباحث عن احواله من هذه الحيثية فرعا للطبيعي لا جزءا وكذلك حال
الطبيعي ايضا فرعا للالهي لا جزءا منه لان تخصص موضوعه بامر عرضي تخصص مع قطع النظر ان مفهوم الموجود الذي
هو موضوع الالهي ليس تخصصه بشيء تخصصا ذاتيا وبناء الكلام على انهم جعلوا المقولات بمنزلة الانواع
للموجود وانواعها انواع انواعه كما اشار اليه الشيخ وجروا عليه في هذه المباحث فنقول ان موضوع الطبيعي
وان كان تخصصه بامر عرضي [illegible] كون الاحوال المؤثرة فيها [illegible] في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود.
بل فرعا له لكن موضوع الرياضي هو المقدار المجرد مع المادة ليس تخصصه تخصصا عرضيا بل تخصص الموجود.
حد ينتهي اليه يتخصص ذاتي على ما جروا عليه ههنا فيلزم ان يكون الرياضي داخلا في العلم الالهي وجزءا منه
ايضا يلزم ان يكون مباحث الكلي والجزئي وكونهما خارجا عن هذا العلم لان عروضهما يحتاج الى تخصص الموجود
بالمعقول الثاني وهو تخصص عرضي على ما هو المتعارف ههنا ولو قيل ان المراد بالعرض الذاتي ههنا ما

في لحوقه له الى التخصص لا ما لا يكون اخص
فيرد لحوق انواع الكم والكيف مثلا الى الموجود

مصطلح البرهان من كونه داخلا في حد الموضوع او كون الموضوع او جنسه داخلا فيه فلا يستقيم ايضا
اذ كثير من محمولات العلوم بل اكثره على ما ليس كذلك مثلا فيما نحن فيه الكلي والجزئي وكونهما ليس
كذلك اذ ليس شيء منهما داخلا في حد الموجود ولا الموجود او جنسه داخلا في حدهما وكذا لا يمكن ان
يكون المراد بالعرض الذاتي العرض الاولي ما لا يكون له واسطة في العروض كما لا يخفى والذي
يخطر بالبال في حل الاشكال ان هذه المباحث المتعلقة بالموضوع وعوارضه الذاتية واجزاء العلوم
من حيث انها ليست مباحث عقلية كان بناؤها على مقدمات قطعية وقياسات يقينية بل هي مباحث اصطلاحية
ومبناها على مقدمات استحسانية وعلى هذا القول اذا كان معنى تم موضوع العلم وكان له انواع واقسام وكان
لبعض انواعه واقسامه بما ليس له احوال كثيرة وعوارض غفيرة ومباحث متشعبة ومطالب متفننة وكان
لبعض انواعه حاله ذلك اما مطلقا واما مقيدا بقيد فيكون الانسب ان يجعل احوال البعض الاول
من جملة العلم الذي موضوعه ذلك المعنى واحوال البعض الثاني علما آخر وافقا تحته فالقوم كانهم صنعوا
كذلك وبنوا الامر في هذه المباحث على ذلك مثلا الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي له انواع
واقسام كثيرة وجد لبعض الاقسام منها مباحث كثيرة كالجسم الطبيعي مقيدا بالحركة والسكون
والعدد والمقدار من دون تقييد والنفس الناطقة من حيث كونها مبدءا للعمل والافعال والاعمال من
حيث تؤدي الى اصلاح المعاش والمعاد والمعقولات الثانية من حيث توصل الى المجهولات فجعلوا كلا
من هذه المباحث علما برأسه واخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود ومباحث بعض الاقسام الاخر
لما لم يكن كذلك ادرجوها في ذلك العلم فلذلك صار مباحث المفارقات ونحوها من جملة ذلك العلم
وقس عليه حال الطبيعي والطب فان بعض انواع الجسم الطبيعي الذي هو بدن الانسان من حيث
الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة جعلوها علما برأسه وافردوه عن الطبيعي و[illegible]
مباحث الحيوان والنبات والانسان لا من هذه الحيثية فانهم جعلوها من اجزاء الطبيعي [illegible]
فالعرض الذاتي للمفهوم الموجود الذي يبحث عنه في العلم الالهي يجب ان يعرف بانه الذي لا يحتاج الموجود
في لحوقه له الى ان يتخصص تخصصا صار به موضوع الطبيعي والتعليمي او الخلقي والمنطقي ولا افرزه جنسا [illegible]

تخصيص من ذلك كعروض الفصل المحتاج الى تخصصه بالجوهرية وعروض المقدار والعدد المحتاج الى التخصص بالكم
المتصل والمنفصل وقس عليه حال مباحث الطبيعي مثلا فما كان من العوارض التي يعرض الجسم الطبيعي من
دون حاجة الى تخصص بحث بصيرورته موضوعا للطب وعلم آخر من فروع الطبيعي كان من العوارض الذاتية
للجسم الطبيعي كان يجب ان يبحث عنه في الطبيعي وما كان عروضه محتاجا الى مثل ذلك التخصص كان خارجا
عنه وموضعه العلم الذي ذلك المخصص موضوعه لا يقال عروض الكلي والجزئي ونحوهما محتاج الى التخصص الموجود
بالمعقول الثاني الذي هو موضوع علم المنطق فيجب ان يكون البحث عنها خارجا عن العلم الالهي لان موضوع
المنطق ليس المعقول الثاني بل من حيث الايصال وعروض الكلي مثلا للموجود لا يحتاج الى التخصص الموجود
بالمعقول الثاني مقيدا بهذه الحيثية بل مطلقا وعلى هذا يرتفع الاشكال من دون تكلف وكان قول
الشيخ فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او
خلقيا او غير ذلك ناظر الى ما ذكرنا فاحفظ هذا فانه يخلصك من كثير من التشويشات التي في هذا المقام
في كلام الاقوام **قوله** وبعض هذه الامور له كالانواع آه انما قال كالانواع لان مفهوم الموجود
ليس بالنسبة اليها ذاتيا بل عرضيا فانه مقول بالتشكيك وبالنسبة اليها واما كونها بمنزلة الانواع فكان
وجهه انها حقائق محصلة يحصل من تحصل الوجود فيها حقيقة محصلة موجودة فكانها انواع لها كالفصل كما سيذكر
بعد ذلك من الواحد والكثير ونحوهما فانه لا يحصل من تخصص الموجود بهما وتحصله فيهما حقيقة محصلة موجودة
بمنزلة الانواع وقد نقلنا عن بعض الحكماء وجها آخر لكون هذه الامور بمنزلة الانواع دون الامور التي
سيذكرها وقيل قد علمت ان فصول الجنس والانواع بحسب الطبقة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك الاجناس
العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الوجود وما هو موجود بمثابة الانواع الاولية الذاتية للجنس
فيكون من العوارض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها كالانواع لان الوجود المطلق
ليس طبيعة جنسية ولا امر كليا وليس حمله على الموجودات كحمل الكلي على افراده لان هذه المفهومات
كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية من الامور التي يعرض الماهيات في الذهن والوجود ليس بماهية
شيء ولا ذا ماهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات

الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه شبه الانية بالجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افراده بل المحقق انه عين حقيقة افراده
ولما كانت منقسمة الى المعقولات منقسمة اولية تكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الانسان وغير
الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما اولا بل ينقسم الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره
الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره وهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض
الذاتي للاقسام من الجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله النامي ومقابله الحيوان ومقابله ولا يخفى ان ما ذكره
ان الوجود لا ماهية له ولا له صورة في الذهن خارج وراء طور المتعارف لا يصل اليه افهام اولي الالباب
سيما انه اذا لم يكن له صورة في الذهن فكيف يحكم عليه بحكم كما حكم عليه بهذا الكلام بكثير من الاحكام من كونه
بلا ماهية وبلا صورة في الذهن وعدم عروض الكلية والجنسية له وكونه شبيها بالذاتي والجنس وكونه ذا افراد
وخارجا عن حقيقة فرده الى غير ذلك على ان الكلية ليست الا كون الشيء ذا افراد وان اراد ان الحاصل في
الذهن ليس كنهه بل وجهه فعلى تقدير تسليمه يقول ليس الكلام الا في هذا الوجه الذي نفهمه من الوجود وبه
يقولون انه موضوع هذا العلم ليس الا هذا المفهوم ولا شغل لنا بما هو كنهه وحقيقته ولا شك ان هذا
المفهوم مما يصح اتصافه بالكلية ونحوها فقد انهدم بنيان ما ذكره وما قاله من ان اقسام الموجود لما كان
الى المقولات انقساما اوليا فكانت عوارض ذاتية له فقد مر ما فيه من لزوم عدم كون انواع المقولات
التي اقسام الوجود بالتي اقسام بامر بين اعراضا ذاتية فينبغي ان لا يبحث عنها في هذا العلم مع انه
يبحث عنها وقد عرفت وجه الخلاص عن مثل **قوله** وبعض هذه له كالعوارض آه قد مر وجه
عدم كون هذه الامور بمنزلة الانواع واما جعلها بمنزلة العوارض مع ان الحق انها عوارض حقيقية فلعله
راعى فيه موافقة المتن في التعبير عنها فانه قال في القسم الاول كالانواع فقال هنا كالعوارض وهذا التعبير
من دأب الشيخ وعدم مبالاته بامثال هذه الامور او نقول ان المتبادر من المعروض ان يكون
امرا حقيقيا متحصلا والموجود لما لم يكن كذلك فكان هذه الامور بمنزلة العوارض له وقد قيل كون هذه
الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات ونحوها كالانواع مع كون الجميع مما
يصدق عليه الموجود لانه من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض فلانها ليست بعوارض فلما سبق من انها

ثالوث

لا العوارض م

العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية
وغيرهما آه ولا يخفى ان هو وضعها انهما الموصوفة بها بعض باعتبار الحمل والاعتبار الشيء والكلي والجزئي
لهما
قوله ولا من العوارض الذهنية كالكلية والجزئية وغيرهما اما اولا فلان هذه الامور ليست من الامور
الانتزاعية التحليلية واما ثانيا فلان بعض الامور التي ذكرها الشيخ هو الكلية والجزئية فكيف يصح هذا
الكلام في توجيهه والقول ان ما ذكره الشيخ هو الكلي والجزئي لا الكلية والجزئية فلعل الاولان من الامور
التحليلية الانتزاعية عنده دون الاخيرين وعلى هذا يندفع الايراد الثاني ايضا مما لا حاجة الى تحصيلها بشيء
لم لم يجعل بهما ليعلم تحصيلها بما ذكره سابقا من ان الوجود لما لم يكن له صورة في الذهن فلا يعرضه الكلي والجزئي
ولكونهما حقيقة فلذا قال انهما غير العوارض ولعله لعدم جريان هذا الوجه في الواحد والكثير والقوة والفعل
اذ ليست من العوارض الذهنية لم يتعرض لهذا الوجه ههنا فتامل قوله والقايل ان يقول انه اذا جعل الموجود
آه قال عماد الحكماء اقول الفاضل ان يقول وجه ورود هذا الايراد غير ظاهر فان الموضوع هو الموجود مطلقا
ما عرفته وظاهر ان اثبات مبادي الموجودات الخاصة ليس اثبات مبادي الموجود المطلق فمن اين لزم البحث
الموضوع ثم
عن مبادي الموضوع المستلزم للزوم الامر الممنوع ولا يذهب عليك ان هذا البحث مع الجواب الذي يشير اليه
قوله ثم المبدأ ليس مبدأ للوجود كله آه يكون تحقيق الامرين ثم اقول لتوجيه السؤال وتحريره وجوه منها انه
اذا كان لعلم موضوع له افراد لم يجز اثبات جميع تلك الافراد في ذلك العلم لاستلزامه اثبات الموضوع اذ
لا وجود له الا في تلك الافراد ولعله اراد بالموجودات في قوله لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات
جميع الموجودات حسبما يشير اليه الجواب بالتمام فيتم التقريب بظهور وجه قوله لان البحث في كل علم عن لواحق
موضوعه لا عن مبادئه وبهذا ظهر وجه الجواب الذي اشار اليه ثانيا بقوله ثم المبدأ اه انتهى ولا يخفى انه يمكن
ان يقال ان كل علم له موضوع كما يكون البحث عن افراد ذلك الموضوع اما كلها او جزئياتها على ما تقرر ان
العقلية بحيث يتميز في العلوم فهذا العلم مثلا لما كان موضوعه الموجود المطلق كان مسائله اما ان
موجود كله او بعض الموجود كذا ادعاه هذا الفاضل فقولهم ان في العلوم لا يبحث عن مبادي الموضوع بل
عن لواحقه يراد به انه لا يبحث عن مبادي افراده التي هي موضوعات المسائل بل ثم عن لواحقها التي هي محمولاتها

فاتجاه الايراد وتحقيقه ان مرادهم انه لا يبحث في العلم عن مبادي اصل الموضوع ومفهومه لكن نقول ان
مفهوم الموجود ليس من الموجودات غاية الامر ان يكون موجودا ذهنيا فاثبات مبادي الموجودات في هذا
العلم يستلزم اثبات مبدأ لمفهوم الموجود ليس الا اثبات مبدئية تلك المبادي مختصا بالموجودات الخارجية بل مع
للموجودات ذهنية او خارجية فيلزم الامر الممنوع ومنعه غير مسموع ولو فرض ان البحث عن الموجود بمعنى اعتبار
وجوده الذهني وان اثبات مبادي الموجودات مختص بالموجودات الخارجية فلا شك ان كون الخارج
ظرفا لنفس الوجود بمنزلة وجود خارجي له والبحث عنه لا بد ان يكون بهذا الاعتبار ان لم يكن باعتبار
اعم منه وظاهر ان المبدأ مبدأ لذلك المعنى ايضا او بسبب الواجب تعالى صار الخارج ظرفا لنفس مفهوم
الموجود فكما لم يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلا لم يكن الخارج ظرفا للوجود في العلم
كذلك لا يصح اثبات مبادي الموضوع بحسب كون الخارج ظرفا لنفسه ايضا اذ كان البحث عنه بهذه الجهة
اذ العلة مشتركة والتفرقة متحكمة فهذا هو البحث بتوجيه الايراد وعلى التقديرين لا يتجه ما ذكره من عدم الاتجاه
ولا يخفى انه على الوجه الثاني لا يتجه الجواب الثاني من الشيخ اذ المبدأ وان لم يكن مبدأ لكل الموجودات
لكن لا شك انه مبدأ لمفهوم الموجود باعتبار الوجود الذهني وباعتبار كون الخارج ظرفا لنفسه بل باعتبار
الوجود الخارجي ايضا عند من يقول بوجود الوجود في الخارج فح لا يتم الجواب فظاهر ان الشيخ لعله لا
يرى هذا الامر عنه بل المقصد عنده اثبات مبادي افراد الموضوع اذ هي الموضوع الحقيقي في المسائل ولعله لا
يخلو عن تكلف اذ بيان المسائل المحيط لما كان هو نفسه فهو اعرف بمقصده فلعله كان سؤاله على النحو
الاول لا على النحو الثاني وكانه لم يلتفت بهذا النحو من السؤال وسنذكر اشارته الى توجيه الجواب عن هذا النحو
هذا ثم نقول ان في توجيه تحريره الذي ذكره للسؤال خفاء ظاهرا لان ما ذكره انه يستلزم المحذور الممنوع
وهو اثبات جميع وهو اثبات جميع افراد الموضوع وظاهر ان اثبات مبادي جميع الموجودات لا يستلزم
اثبات جميع افراد الموضوع وهو الموجود بل هو اثبات لبعض افراده التي هي تلك المبادي ولا محذور اذ
يجوز ان يكون البعض الآخر غير محتاج الى الاثبات بل يكون بديهيا فلم يلزم اثبات وجود الموضوع الذي
هو المحذور الممنوع لا يقال ان اثبات مبادي جميع الموجودات يستلزم اثبات جميع الموجودات اذ العلم بالسبب

لا لتحصيل الا من العلم بالسبب فلا ما هو المقرر عندهم فاذا كان اثبات مبادي جميع الموجودات بالبرهان يلزم
ان يكون اثبات جميع الموجودات ايضا بالبرهان ضرورة توقف اثباتها على اثبات مبادئها الا ان القول قد خصصوا
المعرفة بالمحسوس والبديهي وظاهر ان كثيرا من الموجودات محسوس وبديهي فلا حاجة في العلم بوجوده الى العلم
بوجود مبدائه هذا وقد قيل في المقام ما يشابه هذه الشبهة اما الخلط من الطبيعة من حيث هي والفرد او الخلط من الطبيعة
من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق ليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم ان يكون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولا لتقدم الواحد
بعينه على نفسه فان من شرط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم انتهى وعا قررنا ظهر ما فيه
ايضا ثم لا يخفى ان قوله ولا يلزم آه مما لا دخل له بالمقام بل كان الصواب ان يقول لا يلزم كون الطبيعة
على الاطلاق ذات مبدأ لكون الطبيعة من حيث هي هي ايضا ذات مبدأ ولعله لم يقل هذا بناء على الظهور ولما
ظهر من كلامه ان الطبيعة على الاطلاق ذات مبدأ وكان ما ظاهره ايهاما سبب اشتباهه في المقام دون تعرض له
بهذا القول ولا يخفى عن بعده **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي من قبل هذا هو الجواب الحق الحقيق
بالنظر الدقيق والبحث اللطيف هو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية
المختصة به اما كونها من العوارض فلان الامكان يحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود
ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ او ذا مبدأ لا يستلزم
كون الشيء الواحد بعينه مبدأ او فاعلا لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان
كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما يظهر في مباحث الماهية واما كونها من العوارض المختصة
به لا من العوارض العامة فلانه لا شيء مطلقا اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا
كما فاعلا او تاما ونحوهما يلحق للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة واما كونها من العوارض الذاتية
فلانه ليس لحوقه اياه بتوسط امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادي على الاطلاق لا
يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشيء اولا او بتوسط امر اعم ولا يكون
امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه مطلوب في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الالهي انتهى وفيه نظر

لان المراد بالموجود المطلق الذي يقول ان البحث عن مبادئه بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية اما الطبيعة الذاتية
المشتركة بين جميع الموجودات او مفهوم الموجود المطلق المشترك بينها اشتراكا عرضيا ولا يصح الاول اذ لا
طبيعة مشتركة كذلك ولا الثاني اذ لا يصح ح ما قال انه يمكن تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في
واجب الوجود اذ لا يمكن تحقق هذا المفهوم مطلقا من دون مبدأ اصلا في الواجب ضمنا ايضا اذ تحققه في الواجب
ليس يفتقر الى الواجب تعالى الا ان يكون الموجود المطلق عنده متحققا بغيرهما بناء على اصوله وعقائده التي
تفرد بها ويكون ما في الخارج ما هو المشتق او عند الجمهور ايضا الا ان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق لا
يفتقر الى انه يمكن تحققه بدون افتقار كما في الواجب تعالى اذ لو فرض محالا [illegible] وعدم الانتهاء الى
الواجب لكان كون المبدئية عارضة للموجود المطلق باقيا بحاله كما ستعرف به هذا القائل نفسه ايضا
ومما يؤيد ايضا ان نظر الشيخ ليس على هذا انه لم يقل ان المبدئية عارض للموجود بل قال ان المبدئية عارض
له وكلام هذا القائل انما يستقيم على تقدير كون الكلام في ذي المبدئية لا المبدئية كما لا يخفى فالصواب في
توجيه كلام الشيخ بعد ما ذكره ما قلنا من ان المبدئية ليست مقومة للموجود المطلق وهو ظاهر ولا يستلزم حصولها فيه
هو ايضا ظاهر فيكون من عوارضه ولواحقه ولا حاجة الى انه يمكن تحققه بدون المبدأ انتهى وانت خبير بان ما تكلف
الحال في سواء فرض الكلام في المبدئية او ذي المبدئية هذا ثم حاصله كلام الشيخ جوابا ثانيا ودفع جملة ما نسب
الحكما اليه كما ظهر مما نقلنا عنهم سطور قبيله ايضا اذ الجواب الاول لا يكاد يحسم مادة السؤال اذ السؤال كان
حاصله ان البحث عن مبدأ الموضوع غير صحيح فالجواب بان المبدئية او ذو المبدئية عارض من عوارض الموجود
ومن لواحقه لا يكون بسيطا المفيد اذ على اي وجه كان وقع البحث عن مبادي الموضوع والبحث الذي منع عن مبادي
الموضوع لا يلزم ان يكون بعنوان ان مبدأ الموضوع موجود كيف وليس مقصودا في شيء من العلوم ان
يكون البحث عن مبادي موضوعه بهذا النحو اذ ليس في علم ما يتطرق هذا الاحتمال فيه فيحتاج الى المنع منه بل
لو فرض اثبات مبادي الموضوع في علم لكان ايضا بهذا النحو ان الموضوع او فرده ذو مبدأ كذا او كذا وح
فظهر ان كون المبدئية او ذي المبدئية عارضا من عوارض الموجود ولا محالة لا يدفع كون البحث في الواقع
في هذا العلم بحثا عن اثبات مبادي الموضوع الذي هو الممنوع منه فلا بد من تتميمه بما جعلوه جوابا ثانيا لان الحق

بتوسط امر

فالبحث عن المبادي كلها بحث عن العوارض الذاتية للموجود
المطلق المطلوب في العلم الباحث عن احواله م

الممنوع منه هو البحث على وجه خاص وما هو الواقع فيما نحن فيه هو البحث على وجه اعم كما سيجيء تفصيله ان شاء الله
تعالى فان قلت فعلى هذا اي حاجة الى الحاقه جوابا اولا قلت الحاجة اليه ظاهرة اذ صحة هذا البحث في هذا
العلم انما يتوقف على امرين احدهما كونه بحثا عن العوارض الذاتية حتى يصح ان البحث عنه في العلم وثانيهما
عدم كونه بحثا عن مبادي الموضوع لما تقرر عندهم من المنع وقد يتراءى في بادي النظر ان هذا البحث
ينتفي فيه الامران فلزم ان يبين انه ليس كذلك بل يتحقق الامران فيه جميعا فاوّل لا تعرض لانه في الحقيقة بحث
عن المبدئية والمبدئية عارضة من عوارض الموجود ثم ذكر انه لا يؤول الى البحث عن مبادي الموضوع الذي
هو الممنوع عندهم وبهذا ظهر عدم تمامية الجواب الثاني ايضا بدون الاول فافهم قوله فيلحق بعضه لكونه اولى
هذا مشعر بان المراد بالعرض الذاتي ههنا ما لا يكون له واسطة في العروض قوله ثم المبدأ ليس مبدأ
للموجود كله اه حاصله ان ما منع عنه في العلم اثبات مبادي جميع ما فيه من موضوعات المسائل اما بعضه
فلا وما نحن فيه كذلك اذ المبدأ الذي في هذا العلم ليس مبدأ لجميع الموجودات بل لبعضها وهو لا يجري
كما هو شايع في ساير العلوم وقد عرفت سابقا ان الحق لو كان بعنوان انه لا يجوز ان يبحث عن
اثبات مبادي افراد الموضوع فهذا الجواب مستقيم اما اذا كان الحق انه لا يبحث عن مبادي اصل
الموضوع فلا يستقيم هذا الجواب اذ هذا لازم في هذا العلم ولا محال لا محالة فلا بد في الجواب ان يبين ان
الممنوع هو البحث عن مبادي جميع افراد الموضوع لا عن مبادي اصل الموضوع لكن فيه تكلف اذ الظاهر
انه لا فرق بينهما فاذا كان الاول ممنوعا يلزم ان يكون الثاني ايضا كذلك والحق ان الثاني ايضا كذلك والحق الذي
لا محيد عنه ان يقال انك قد عرفت سابقا ان ما ذكروه في مباحث الموضوع من كون البحث عنه
يتعلق بالبحث عنه على الاستحسانات المتعارفات لا الامور البرهانية القطعية وعنه هذا القول يلزم
رعاية التقيد والتخوز (?) احالة انه اذا كان علم يكون فوقه ما به مباديه او ماخوذا بعنوان التسليم من صاحب علم آخر
فوقه ثم ان كان له مبادي اما فاعلية او غيرها فيجب ان يبحث عنها ان لا يكون البحث في هذا العلم بل في علم
فوقه ثم ان كان له مبادي اما فاعلية او غيرها فيجب ان يبحث عنها ان لا يكون عنها في هذا العلم بل في علم فوقه
وكذا اذا كان المبدأ مبدأ لجميع موضوعات مسايل هذا العلم سواء كان مبدأ الاصل مفهوم الموضوع اولا

علم آخر فلا بد ان يكون موضوعه
عنها

يستحسن البحث عنه في هذا العلم بل فيما فوقه واما اذا كان علم لا يكون فوقه علم آخر كهذا العلم الذي نحن فيه فلا بد
ما فيه ان يكون مفهوم موضوعه به بينا كالموجود حتى يصح البحث عنه ولم يحتج الى علم آخر واما اذا كان
له مبدأ فاعلي او غيره او كان لجميع افراده وموضوعات مسايل مبدأ كذلك فلا حرج في ان يبحث عنه
بعنوان حمل الموضوع موضوعا والمبدئية او ذي المبدئية محمولا وعنه هذا ظهر انه اذا فرض محاذاة الله
تعالى وكان كل موجود له مبدأ يصح البحث في هذا العلم عن تلك المبادي بعنوان ان كل موجود له مبدأ
او كونه وعند هذا ايندفع الاشكال بالكلية وليت شعري ما الحكم يتفوهون على المشهور في هذا الابواب ويتجشمون في
تصحيح هذه الامور التي لا اصل لها سوى الشهرة فيهم لو كانت ويرتكبون التكلفات والتعسفات الواهية
مع ذلك لا يتم الامر بالاخرة ولا سبيل الى التخلص عن الاشكال وحتى الحال شوشا محلا فلم لا يتبعون بالحكم
بالعقل الصريح فيجوزون ما يجوزه ويمنعون ما منعه حتى يتركوا من تلك المتاعب لا يلزمهم سلوك تلك
المذاهب ثم قيل في شرح هذا الكلام هذا جواب آخر عن ذلك السؤال بناه على التخصيص ولا حاجة اليه كما
ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المطلق ذا مبدأ وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا
ذا مبدأ وبهذا التخصيص لا يخرج عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم الكلي انما يقع
على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن
المطلق لا على وجه الاطلاق فان كون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المطلق موضوعا للعلم الالهي انما هو
كون المبادي من عوارضه اذ المبادي في الحقيقة مبادي للافراد ولا افراد كلها من عوارض الطبيعة وكما
ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادي الوجودات كلها او بعض منها من عوارضه
لا بمعنى انها من افراده والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي على انه لو فرض ان كل موجود
مبدأ وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الغير المتناهي لكان البحث عن مبادي الوجود بحثا عن
عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي ماهيته من حيث هي هي لا مبادي
افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي ماهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ له ولا ماهية له لانه بسيط انتهى وقد
عرفت حال كونه جوابا آخر ثم ما ذكر من ان البحث عن مبادي الموجودات مع على وجه الاطلاق تسلسل

وبتعين

الفقيه يكون بهما مبادي لبعض الموجودات مما لا دخل في المقام اذ مراد الشيخ ان المبادي التي وقع البحث عنها
انما هي مباد لبعض الموجودات والذي يمتنع البحث عنه في العلم مبدأ جميع افراد الموضوع ولا يلزم
من ذلك ان يكون البحث عن المبادي بحيث يكون بها مبدأ لبعض الموجودات وهو ظ وكذا ما ذكره من
العلاوة وليته لا يحصل له علاوة ما ذكرنا فانه بلا ظهور ان قوله فان كون الخ قيل الى الشيخ فعل الغاية للتعقيب والغرض
رفع ما يتوهم ان المبدأ كيف يمكن ان يكون من العوارض وليته قد عرفت انه لا كلام لعقل في فاين البحث عنه
مبدأ لبعض الموضوع ومن مبدأ جميع افراده عدم جواز البحث عنه في العلم بل الظاهر ان الشيخ اراد بعدم الجواز
لما مر من ان المسئلة لابد ان يكون كلية او جزئية فالبحث في الحقيقة عن الافراد فينادي بها لابد ان يكون المسئلة
ويكون البحث عن لواحقها ثم ما ذكره من ان الموجود المطلق لا مبدأ له انما المبدأ الافراده فاز صعب على
الفهم لان جميع افراد شي اذا كان معللا فهذه معللية ذلك الشي مما لا معنى له الا ان يقال ان معلومية علته
بناء على ان المعنى الكلي لنفسه لا معنى لاحتياجه الى العلة سوى احتياج فرده وعلى هذا لا يكون شي من
الموضوعات الكلية مبادي فالقول بانه لا يجوز البحث عن مبدأ موضوع العلم لا يرجع الا الى انه لا يجوز البحث عن
مبدأ جميع افراده وهو الذي ذكره الشيخ فيبطل ما ذكره القايل والفرق بين الوجود وغيره في هذا المعنى بان
الوجود خصوصية كون افراده معللة مع كون نفسه غير معلل فلا يجد اليه سبيلا ولعله يستقيم على اصوله التي لا يصل
اليه عقولنا ولا وجه لقوله ولا مهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان ينفي لا يجوز البحث عن مهية الوجود حتى
يبين انه لا مهية له لانه بسيط اذ لا يلزم ان ينفي لا يجوز البحث عن مهية الوجود حتى يبين انه لا مهية له بل عن الوجود
وليته البساطة لا يستلزم عدم المهية اذ لا يعتبر في المهية التركيب ولو قيل ان نفي المهية لاجل نفي المبدأ عنه اذ
العلية يكون بالمهيات عنده فنقول على هذا مع كونه خلاف ظ العبارة يلزم الاشكال من جهة اخرى لان
افراد الوجود عنده وان كانت وجودات فيلزم ان لا يكون لها ايضا مباد كالنفس مع انه اعترف
بان لها مبادي وان كانت المهيات فكيف يصح ان ينفي ان المهيات افراد الوجود الا ان يكون مع ان البعض
على اصوله ثم ما ذكره من ان المبادي لافراد الوجود وهي عارضة للوجود يدل على انه جعل المسئلة لبعض الوجود
عقل مثلا لا ان بعض الموجود ذو مبدأ او هذا ايضا مستقيم بل هو الظ ويصح ان البحث عن عوارض الموجود

لان العقل مثلا عارض للموجود لانه خارج عنه محمول عليه وهو معنى العارض لكن كان الظ من كلام الشيخ ان
مراده الخ فافهم **قوله** ولو كان مبدأ للموجود كله آه فيه ان اراد ان كان المبدأ واحدا بالعدد ودونه
نعلم ان المبحوث عنه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض قولنا ان لكل موجود مبدأ لم
يلزم منه البتة الا كون الشي مبدأ لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال
وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل انه على تقدير انحصار الموجودات في
الممكنات لزم الدور لان تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد
ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشي ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا في وجه آخر ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم الشي على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات واعترض
عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذي
يلزم الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشي بعينه على ما يتوقف هو بعينه على
ذلك الشي لاستلزامه كون شي واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشي الواحد بالعموم فذلك الدور فيه
وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل اذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غير والا
فلا استحالة في صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته وحدة بالنوع لا بالعدد او لا ترى ان
الحيوان يتوقف على المني والمني موقوف على الحيوان وذلك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاج
ليس بدور الا في اللفظ وكذا قولنا ان الحيوان متوقف على الحيوان لكونه موقوفا على المني الموقوف
عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية فكلا الوجهين غير صحيح وقوله ليس
للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ ان اراد به ان لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظ فذلك
صحيح ولكنه غير ما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدأ اولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك
وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدأ فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق ينقسم الى ما له علة
والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم
يصدق عليه والقسم الا بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله

هذا اذا كان واحدا بالعدد آه لا اتجاه له اه لان حاصل الايراد الذي كان الشيخ في صدد جوابه هو انه
يبحث في هذا العلم عن اشياء هي مبادي الموجودات كالواجب تعالى والعقول مثلا وقد تقرر انه لا يبحث في
العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون مبادي لنفسه مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات
كالواجب تعالى والعقول مثلا وقد تقرر انه لا يبحث في العلم عن مبادي موضوعه فلا يجوز ان يكون موضوع هذا
العلم الموجود فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات والا يلزم ان يكون مبادي
لنفسه مثلا اذا كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات كان مبدا لنفسه ايضا والبحث عن مبدا بعض افراد
الموضوع فقط لا يضر بهذا اي وجه لهذا الايراد عليه والحاصل ان كلام الشيخ على الواقع وان المبادي التي
يبحث عنها في هذا العلم سواء كان بعنوان بعض الموجود واجبا وعقل مثلا او بعنوان ان بعض الموجود
مبدا او هو مبدا او الواجب تعالى او العقل مبدا اي المبادي التي مبادي لبعض الموجودات لا لكلها اذ لو
كانت مبادي لكلها لزم مبدئية الشيء لنفسه وهذا واضح لا ستره به والاصل في لان نفي الزايد فرض فرض ما
ان لكل موجود مبدا لم يلزم منه الا الفساد او كون شيء مبدا لنفسه وهو ظاهر والعجب انه ظهر من كلامه في الحاشية
السابقة انه حمل المسئلة في هذا المقام الموجود واجبا وعقل مثلا مع ان توهم هذا البحث الذي اورده ههنا
لا يكون ابعد بكثير كما لا يخفى واما ثانيا فلان الاشتباه الذي نسبه الى بعض افاضل المتاخرين فليس كذلك
او ثانيا كلامه على المقدمة التي ادعاها في ذلك المقام وعلى تلك المقدمة يتم كلامه من غير لزوم اشتباه
ومما كان ذكره ههنا خارجا عن المقصود لم يتعرض له واما ثالثا فلان الايراد الذي اورده بقوله واقول
ليس الا الاعتراض الذي نقله من بعض معاصري الفاضل المذكور وليس ايرادا على حدة او مراده انه لا
يلزم الدور والتسلسل بل انما يلزم التسلسل الا ان يقال ليس مراده انه ايراد على حدة بل اراد توضيح ما اورده
المورد وتفصيله واما رابعا فلانه مع قطع النظر عن كون كلام الفاضل المذكور مبنيا على المقدمة التي
اورده بالقول ان هذا القائل قائل بان الموجود من حيث هو لا مبدا له فمراد الفاضل المذكور بالموجود
المطلق هذا المعنى واذا لم يكن له مبدا اثبت وجود الواجب بالذات كما ادعاه وما ذكره من انه غير ما
يلزم من فرض ان كل موجود له مبدا ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك لا وجه له لانه ما ادعى

موضوع هذا العلم الموجود فاجاب الشيخ بان هذه المبادي ليست مبادي لجميع الموجودات والا يلزم ان يكون مثلا

جازم

ان عدم كون الموجود المطلق ذا مبدا انما يلزم من الفرضين المذكورين بل ادعى انه لا مبدا للموجود المطلق
وبذلك يثبت وجود الواجب وهو كذلك على زعم القائل فلا ايراد ونعم طريق البحث عليه ان يقال انه
ادعى ان الموجود المطلق لو كان له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا اللزوم ممنوع وان كان الموجود
المطلق لا مبدا له اي انه لا يلزم من الفرضين المذكورين ويمكن دفع البحث بهذا الوجه ايضا بان الموجود المطلق
الذي اعترفتم بانه لا مبدا له لا يصح ان يقال انه لو كان له مبدا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود من
حيث هي مع قطع النظر عن الفرد اذا كان له مبدا لا بد ان يكون ذلك المبدا ايضا موجودا فاما ان يكون
عين الموجود من حيث هي او يكون الموجود من حيث هي حاصلا فيه اذ الموجود بدون هذا المعنى غير متصور
وعلى التقديرين يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا يمكن ان يقال ان مثل هذا التقدم ليس محالا الا مثل تقدم
الحيوان على الحيوان في المثال الذي اورده ذلك الفاضل لان التقدم الذي ليس بمستحيل هو ان يكون
تقدم الطبيعة باعتبار فرد لها وههنا التقدم والتاخر بحسب اصل الطبيعة نفسها وهو ظاهر ولو قيل ان
مراده ان الطبيعة نفسها لا تقدم ولا تاخر فيها فجوابه قد مر انه لا ينفعه بيان ما ذكره ولا بد ان يرجع
الى كلام الشيخ فان قلت تحقق الوجود بهذا المعنى لما لم يكن بديهيا وكان اثباته بعد اثبات الواجب
في الخفاء لا ينفع الحكم في اثبات الواجب تعالى قلت اذا لم يكن تحقق هذا المعنى بديهيا فكيف يحكم بكونه موضوعا
لهذا العلم الذي يجب ان يكون موضوعه بديهيا فلا بد له اما من الاعتراف بان موضوع العلم ليس هذا
المعنى بل مفهوم الموجود الاعتباري وح لا يصح ما ذكره من ان موضوع هذا العلم لا مبدا له واما
من القول بان هذا المعنى بديهي وح يرد ما ذكرنا ههنا فافهم **قوله** بل الموجود كله لا مبدا له آه
قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا انتهى اقول قد
علمت ايضا ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده **قوله** انما المبدا مبدا الموجود المعلول آه قيل قد علمت انه لا
حاجة الى هذا التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدا لبعض الموجود مبدا للموجود المطلق وان لم يكن مبدا
له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا نظرا
لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مبادي من حيث كونه مبادي مطلقا فان الموجود مطلقا

التقدم

ما تحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو

لو امتنع لذاته عن كونه ذا مبدأ هو بعض من خصوصيات الوجود لا حقيقة الوجود ومطلقا اشهى ولا يخفى ان
قوله فان المبدأ لبعض الموجود لا يصلح بظاهره متقبلا لعدم الحاجة الى هذا القيد والتخصيص بل يصلح
على العدم محض هذا القيد والتخصيص ثم النظر الذى اورده غير وارد لان مراد الشيخ بالمبادى للموجود مبادى
جميع الموجودات وح لا ايراد ويمكن ايضا ان يكون المراد بالموجود مطلق الموجود المطلق من حيث
هو مطلق وح يصح علا زعم القائل ان للبعض ليس مبدا لذلك وقيل ان عدم المبدا له الذلك لا
يتوقف على كونه مبدا للبعض الموجودات اذ لو كان مبدا للكلها ايضا لا امكن ان لا يكون مبدا للموجود
المطلق من حيث هو مطلق علا ما ذكر القائل غير مرة فنقول هذا هو الاعتراض الذى اورده اولا بقوله
قد عرفت انه لا حاجة الى هذا القيد والتخصيص ايحصل منه ليس الا ذلك كما صرح به قبيل ذلك وليس
اعتراضا عليحده **قوله** كساير العلوم الجزئية مثل هذا امثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادى بعض
افراد الموضوع لا عن المبادى المشتركة لجميع افراده ومثال عدنا لان البحث فيه يقع عن المبادى
المشتركة لا افراد الموضوع كلا او بعضا والموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقته المشتركة من موضوعات
المسايل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث عنه عن مبادى مشتركة لكل فرد فكون كل حيوان متولد
اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له مبدا محركه ارادته وذلك المبدا جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان
لم يكن جزء او لا مبدا مطلقا للحيوان من حيث هو حيوان افراد الحيوان فرا مبدا مع كون حقيقة الحيوان المشتركة
غير ذى مبدا الا انه اما الا ان يكون المراد ان الحقيقة من حيث هى لا معنى لكونها ذا مبدا او غير ذى مبدا
الا باعتبار الافراد وتحققها فى ضمنها وقد عرفت انه عنده هذا مطلق كلامه ولا بد من الرجوع الى كلام الشيخ
واما غير ذلك فلا نتصوره ولكن الى الان ما راينا فى كلام هذا القائل فى انه يجوز ان يكون كل الافراد ذا
مبدا مع عدم كون الحقيقة من حيث هى كما كان يخطر على ان كلام الموجود ولما كان رايه ان الوجود
لا نفهمه ولا نتصوره ليس من الاحوال المهمات فضل لو توجيها لكن الان قد تعدى حكمه هذا الى غير الوجود كما
من المهمات ايضا الى نعرف بان نفهمها العقول ويعلم احكامها واحوالها فلا نتحيرنا وتحيبنا فى ان هذا
الكلام ان صح له وجه او ان وجه توجيه هذا ثم لا يخفى ان ههنا كلاما اخر وهو انه يمكن ان يبقى ان البحث عن اثبات

لازم البحث عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع العلم الذى يبحث عن احواله انتهى وفيه نظر لان كون كل فرد من م

نخ م

يكن م

المبادى للموضوع الذى يبحثونه فى العلوم هو ان يثبت الاشياء التى فى الواقع مبادى للموضوع او جميع افراده
واما البحث عن ان الموضوع او جميع افراده له مبدا ويحو ذلك فلا يجرى فيه ولذا ترى يبحث فى كتاب الحيوان
ان كل حيوان متولد اما عن مثله او غير مثله والجواب الاول من الشيخ لا يعيد حمله على هذا لكن صرح الامرين
احدهما ان التفرقة بين هذين الامرين كانه لا شاهد له يصلح للتعويل وثانيهما انه غير مفيد فى مقامنا هذا
اذ لا شك انه يبحث فى هذا العلم عن اثبات الاشياء التى هى مبادى فى الواقع مثلا يبحث عن اثبات
الواجب تعالى واثبات العقول وليس البحث منحصرا فى ان بعض الموجود مبدا او ذو مبدا او نحو ذلك **قوله**
اذ لها مباد مشتركة فيها جميع عموم كل واحد منها لما قال ان فى ساير العلوم لا يبرهن على وجود مباديها
المشتركة بحثه ان يقال مباد مشتركة فذكر انه يوجد لها مباد مشتركة وفى ضمن ذلك فسر المبادى المشتركة
بانها الذى يشترك فيها جميع بعضه كل واحد من تلك العلوم والمراد بجميع بعضه كل واحد من العلوم
اما جميع موضوعات مسايل تلك العلوم حيث ان كل بعضه الى موضوعات مسايله ليعرف احكامها او المراد
منه المسايل لانها المقاصد فى العلوم واشتراك جميع المسايل فيها باعتبار انها مباد لموضوعات المسايل
فكان جميع تلك المسايل مشتركة فيها لاحتياج الجميع **قوله** فاما يبرهن على وجود ما هو مبدا لما لها
من الامور التى فيه هكذا فى بعض النسخ الذى راينا والاولى ان يكون لما بعده من الامور التى فيها بان
يكون ضمير بعده راجعا الى ما فى قوله ما هو مبدا وضمير فيها الى العلوم وعلى ما هو الواقع يمكن ان يكون
ضمير فيه راجعا الى كل واحد من العلوم وح الاولى ان يكون الضمير المستتر فى قوله يبرهن ايضا راجعا الى
كل واحد او انه راجع الى ساير العلوم واما ضمير بعدها فالامر فيه اشكل اذ لا مرجع له ظاهرا الا الكلمة ما او المبدا
وعلى اى وجه كان الظاهر انه تذكير الا ان يقرأ تانيثه باعتبار لفظها لانها مؤنثة ولا يخفى عن بعد والظاهر
انه من السهو فى الكتابة وكم من مثله فى التصنيفات **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى
اجزاء اه مثل للعلوم اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسايل التى يحتوى ذلك العلم
عليها وجزئياتها هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعها هى العلوم التى
موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم انتهى ولا يخفى ان ما ذكره كانه اصطلاح غير مشهور اذ لم نجد

الفرق بين الجزئي والفرع ولهذا كون الطب مثلا من فروع الطبيعي من الاشتهار بحيث لا يمكن الانكار
وقد نقلنا اليه سابقا من صاحب الجمل انه عده من فروعه وموضوع الطب البدن من عوارض موضوع
الطبيعي بل من افراده وجملة من العوارض باعتبار اخذ قيد الصحة والمرض فيه وجه مريض قوله
من جهة وجوده متعلق بقوله معلول ويمكن تعلقه بالاسباب ايضا والعلة الاولى المراد منه لما ذكر بعد ذلك بقوله
الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول قوله لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط وفي
بعض النسخ لا انها موجود آه الاول اصح واولى قيل تخصيص السبب الاول بكونه سببا اول لكل
متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي انتهى
فيه نظر اما اولا فلان البحث عن الواجب تعالى ووجوده ليس الا من حيث انه سبب اول لكل موجود حتى لو اخذ
فيه انه سبب لكل موجود متحرك او متكمم لكان طبيعيا او تعليميا نعم بعد ما ثبت وجوده وثبت صفته يلزم
ذلك كونه سببا لكل موجود معلول بما هو موجود معلول واما ثانيا فلانه اذا اخذ فيه سببا لكل متحرك او متكمم
كيف يكون بحثا طبيعيا او تعليميا على ما هو رأي الشيخ كما صرح به قبيل هذا من ان ما يكون مبدأ الجميع يجوز
علم لا يكون البحث عنه في ذلك العلم فالظاهر ان مراد الشيخ ليس الا بيان الواقع وان الاسباب
القصوى التي يبحث عنها في هذا العلم هي الاسباب لكل موجود معلول وكذا السبب الاول نفسه السبب
للاسباب ليس سببا لكل موجود معلول لا لبعض بالمتحرك كان في المتكممات فافهم قوله ومنها
ما يبحث عن العوارض للموجود كالوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية
ونحوها فالقسم الاول بحث عن اقسام الموجود وهذا عن عوارضه على ما اصطلح عليه سابقا قوله
ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية الصورية والاصطلاحية ومن جملتها البحث عن موضوعاتها لكونه ايضا
البحث بعضه عن اقسام الموجود وبعضه عن عوارضه والاخير في جملة فيها البحث عن عوارضه اذ الغرض
ليس منع الجمع والخلو قوله لان مبادي كل علم اخص كان في بعض النسخ ولان على ما نقله صاحب
الجمل وتوجيه الاول ظاهر واما الثاني فالظاهر انه دليل معلوم على المدلول وهو قوله وموضوعه آه قوله
هي مسائل في العلم الاعلى اذ كانت نظرية قوله فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي

هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي هذا اليه مما يؤيد ما شيد به
اركانه سابقا قيل يريد بيان ان البحث عن مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع
في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال للموجود المطلق
الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك او كشف
عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون
من العوارض الذاتية للمقسم وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع او قسمة
الموجود الى الموجودات وعلمت انها كقسمة الجنس الى الانواع بمعنى انه ليس بخارج عن حقائق الموجودات
وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس معنى كليا كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض الذاتية
اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب كون عارض غريب فان المراد من
القسمة الاولية ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته
فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية
له وان كان القسم الخارجي في بعضها اعم وفي بعضها مساويا وفي بعضها اخص بل خارج من القسمة الاولية
وكانت القسمة في الاخيرة الثلثة الاخيرة ليست مستوفاة كالاولى وبالجملة فحقيقة العارض الذاتية
كونها من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال
ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية كانواع
المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان
ذلك التخصيص آخر التخصيصات والتعينات التي لا يجوز بعده تخصيص ام لا فالاول كالجسم القابل
للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع
الطبيعي ولا يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بسببه قسم اخص منه صالحا الا بلحوق عارض غريب من
تغير او كم فيصير المحسوس امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا
البحث عنه داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة نسبته الى الكم وغير

اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك
وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام مه

الكم وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود ويكون الاقسام الاولية الى اخص منه كحصر
حصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الموجود المطلق الى كم متصل وغيره
بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق بمراتب لكنه
هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف
على جعله مقدارا وجعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا وكذا
بل الكل فيها بجعل مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد فاذن لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع
علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه
بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن
احواله الذاتية صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ما خذه ويسلمه منه من غير بحث ونظر في
ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وحده ماهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب
علم موقوف علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من هذه الجهة عالما الهيا
لا مهندسا انتهى بعينها الحاشية وهذا ان ما ذكره في تعريف القسمة الاولية من ان لا يحتاج المقسم في
انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته يخرج جميع تقسيمات الاجناس الى الانواع اذ كلها
متمحضا يحتاج الى لحوق الفصل بالجنس وهو امر خارج عن ذات الجنس ولعله اراد بالخارج ما لا يكون متحدا معه
في الوجود بالذات واراد انه لا يحتاج في الانقسام الى قيام امر خارج بالمقسم كاحتياج انقسام الحيوان الى الابيض
مثلا الى قيام البياض الذي هو امر خارج عنه بخلاف انقسامه الى الانسان فانه لا يحتاج الى ذلك اذ الناطق المتحد
لا يحتاج في ذلك او يراد في الانقسام ان يلحقه امر خارج سوى ما يقسم لكن على هذا لا يصح اخراج قسمة الحيوان
الى الابيض وغيره وكونه من القسمة الاولية لانها لا يحتاج الى لحوق امر سوى الابيض بالحيوان وبعض
يخرج قسمة الجنس الى نوع النوع من القسمة الاولية الا ان يقال انه لا يحتاج الجسم مثلا في صيرورته انسانا
الى ان يصير حيوانا او مستكملا عليه وثانيها ان حمل القسمة الاولية على المعنى الذي ذكرنا من الوجهين الاولين
وان كان يصح كون قسمة الجنس الى الانواع وانواع الانواع اعراضا ذاتية على ما هو المشهور من العرض

فقسمة اولية وقسمته الى الاصناف ونحوها غير اولية لكن اشكل حج
القول بان انواع الانواع ص

الذاتية في مقامنا هذا وهو ما لا يكون لحوقه لامر اعم او اخص وهو المفيد في المرام لا يكون القسمة الى
قسم اولية اذ ما هو المقرر لزوم كون البحث في العلوم عن الاعراض الذاتية لموضوعها لا عن الاقسام
الاولية له لان كون الجسم انسانا مثلا يتوقف على كونه حيوانا على راي الشيخ كما صرح به وما ذكره الفاضل
من ان جعل الموجود جسما لا يتوقف على جعله مقدارا وكذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا الى وان
فرض صحته ليس موافقا لراي الشيخ والكلام في كلامه وثالثها ان القسمة الاولية بأي معنى كان
من المعاني المذكورة يخرج عنها قسمة الموجود الى الجسم القابل للحركة والسكون الذي هو موضوع الطبيعي
فلا يكون عرضا ذاتيا له ويجب ان لا يصح موضوع الطبيعي في هذا العلم ولا يخفى شناعته وآتيها
ان عدم امكان قسمة الموجود معه الجسم القابل للحركة والسكون الى قسم يكون اخص منه بدون لحوق
عارض غريب من نحو الكم او نحوه على ما هو مراده غير مسلم اذ يجوز ان يقسم الجسم القابل للحركة والسكون
الى ما هو اخص منه من دون لحوق امر غريب كانقسامه الى الحيوان وغيره الا ان يكون المراد الاقسام
الذي يكون القيد الفاعلية مدخل فيه وفيه انه لا مدخل له في تقسيم الوجود الى الحيوان وغيره وخامسها انه
لا شك ان قسمة الموجود الى قسم اخص من الجسم القابل للحركة والسكون الذي يحصل بسبب لحوق امر غريبه
من نحو الكم يوجب ان لا يكون البحث عن هذا القسم في العلم الالهي بل الظاهر من كلام الشيخ على
صحيح انه لا فرق بينه وبين المقدار والجسم التعليمي الاخص من الكم المطلق في انه يجوز البحث عنهما جميعا
في الالهي لكن بشرط ان يكون البحث عن نحو وجودها الذي يفتقر الى المادة والحاصل انه اذا لم
يكن البحث على هذا الوجه بل يكون عن احوالها الاخرى الذاتية لها لم يجز ان يكون البحث عنها جميعا
في هذا العلم بل في الطبيعي والتعليمي واذا كان على هذا الوجه جاز البحث عن جميعها في هذا العلم فالتفرقة بينهما
لا توافق راي الشيخ وسادسها انه لم يظهر من كلامه ان القسمة يجب ان تنتهي الى شيء الى قسم
يصلح ان يجعل ذلك القسم موضوعا او الى قسم لا يصلح اوهم يعلم منه انها انتهت في ان الكم المطلق
ان يجعل موضوعا لعلم آخر ولا بحث عن احواله في العلم الالهي والقسم الذي تحته واخص منه يمكن ان يبحث
عنه في هذا العلم ولا يجب ان يكون البحث عنه خارجا عنه مع ان هذين الامرين مما يهم في المقام ولا

لعلم افوى

ليظهر المقصود من دون تحقيقها والحق كما ذكرنا سابقا انهم جعلوا الطائفة من اقسام الموجود موضوعات
لعلوم متعددة من الطبيعي والخلقي والتعليمي والمنطقي اما معتبرة بعينها او لا بل بما تشعب الالكاب عنها
ذكرنا والطائفة الاخرى التي ليست بتلك المنزلة اخذوها جميعا وادرجوها في علم واحد وبحثوا عن احوالها
في ذلك العلم وجعلوا موضوعه الموجود اذ لا يصلح شيء سواه لذلك على ما ظهر من كلام الشيخ وان لم يكن
ان بعض من تلك الطائفة الاخرى والطائفة الاولى فرق في كونهما عرضا ذاتيا بالنسبة الى الموجود بل
اما انهما جميعا عرض ذاتي او ليسا جميعا عرضا ذاتيا لكن لما لم يكن لهذا البعض مباحث كثيرة راوا الاولى
ان لا يجعل علما على حدة فلهذا لم يطلبوا انه مما بهذا على ان يجعلوا العرض الذاتي الذي اشتهر منهم انه يبحث
عنه في العلوم بمعنى ما لا يحتاج عروضه للموجود الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او خلقيا او منطقيا حتى
يشتمل جميع مباحث الطائفة الثانية ولا يخرج منها شيء وان لم يكن بالمعنى المشهور من انه لا يكون عروضه
بسبب امر اخص او اعم ثم لا يخفى انه على هذا وان صار موضوعات العلوم المذكورة من العوارض الذاتية للموجود
والبحث عنها بعنوان ان بعض الموجود جسم قابل للحركة والسكون وانه كم مطلق الى غير ذلك يكون
من جملة العلم الاعلى لكن الاقسام التي تحت هذه الموضوعات ليست كذلك ولا يصدق على المقدار مثلا انه
لا يحتاج الموجود في عروضه له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او نحوه بل يحتاج في عروضه له الى ان يصير كما
مطلقا وهو تخصص تعليمي فارادوا ان يجعلوا الادخال شيء من هذه المباحث لبعضه في العلم الاعلى او لا يبين جعلها
علما على حدة ولا يكون داخلا في العلوم الجزئية فقالوا الاشياء اما ان لم يكن عرضا ذاتيا بهذا المعنى الاخير
للموجود يجوز ان يبحث عنه في هذا العلم لكن بشرط ان يكون البحث عن امر لا يتعلق بالمادة ونحوها مما
يتعلق بموضوعات العلوم الجزئية فبذلك يندرج تلك المباحث لبعضه في هذا العلم فانه ان قولنا الموجود
مقدار مثلا الذي هو مسئلة هذا العلم وان كان المحمول فيه المقدار بحسب الظاهر وهو لمحمول موضوع العلم
موضوع المسئلة لا محمولها لعدم استقامته على ما ظهر فيما سبق لكن لا شك ان الغرض الاصلي منه ان المقدار
موجود وفيه الحقيقة البحث عن الموجود الذي لا يتعلق بالمقدار والمادة وغيرهما من موضوعات العلوم الاخرى
لكن يتضح ان البحث ليس من الجهة المتعلقة بالمادة والمقدار فاندرج في هذا العلم بناء على ما قالوا او تحملوا

بين

نعم اذا بحث عن المقدار باعتبار حالة التي يكون له من حيث هو مقدار على تجويز ان يكون داخلا
في هذا العلم بل يكون اما من اجزاء العلم التعليمي ان لم يخرج المقدار عنه ولم يجعلوه علما على حدة بناء على عدم تكثير
الابحاث المتعلقة به او يكون علما على حدة ان اخرجوه منه كما اخرجوا الكلام عن الالهي وهذا كله بناء على ما ذكرنا
من ان هذه المباحث ليست من المباحث العقلية التي يكون بناؤها على المقدمات البرهانية بل
من الامور الاستحسانية فلا يجري فيها غلوه وسعوه ولا منع فيها تمحله لانه ليس مما لا يتحسن في نظر
العقل بل هو موافق ملايم له كما لا يخفى ولهذا استبعنا الكلام في هذا الباب حتى ظنه الاطناب والاسهاب
حدبا وشفقة على الطلاب لئلا تزل اقدامهم عن صواب الصواب اذ كلما تهم في هذا المقام لا يخلو عن قسط
صالح من ذلك والارتياب ومع هذا كله فقد بقي بعد خبايا في زوايا وسنعود الى تحقيقها ان شاء الله تعالى
قوله ولكن في غير ذلك الى ان يبحث عن اقسام الموجود حتى يبلغ الى التخصص يحدث معه موضوع الخلقي
والمنطقي فيسلمه اليها **قوله** وما قبل ذلك التخصص كالمبدأ له فيبحث عنه ويقرر حاله وكان في بعض النسخ
وكالمبدأ له فعلى النسخة الاولى يكون ما قبله مبتدأ او كالمبدأ له اما خبر للمبتدأ وعلى هذا الضمير المستتر في يبحث اما
راجع الى الطبيعي والرياضي واما الى هذا العلم فعلى الثاني يكون المعنى ان ما قبل ذلك التخصص كالمبدأ
للطبيعي والرياضي فيبحث في العلم عنه ويقرر حاله لا الطبيعي والرياضي لانه لم يصل بعد الى موضوعهما
وعلى الاول يكون هذا المبتدأ والخبر جملة معترضة والمعنى انه اذا حدث موضوع الطبيعي والرياضي
فيسلمه الى الطبيعي والرياضي فيبحث الطبيعي والرياضي عنه ويقرر حاله ولا يخفى ما فيه من ان ما قبل
التخصص وان كان بعد التخصص موضوعا لهما كالبدل من المبتدأ وجملة يبحث عنه خبر المبتدأ او الضمير المستتر
فيه راجع الى هذا العلم ولا يحتمل رجوعه الى الطبيعي والرياضي وعلى النسخة الثانية العطف للتفسير وقوله
يبحث خبر المبتدأ او الضمير المستتر راجع الى هذا العلم **قوله** فيكون اذا لا مسائل هذا العلم اي الابحاث
المذكورة في هذا العلم وانها كثيرة لكنها مندرجة في ثلاث مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود وبنيه
فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة الاولى
والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها الى غير ذلك

حاله م

كالمبدا لم

غايات ۴

حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث من مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة
والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت
منها الاشارة الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية
من شيئين والحق ان كونها من العوارض انما يكون باعتبار الذهن وضرب من التحليل كما انه يقع
بين الماهية والوجود حتى كان الوجود زائدة عن الماهيات خارجة محمولة عليها لا كالذاتيات عليها وثالثها
البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذهنها او
تقررها في نفسها لكن يلزم ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية يعني ههنا سؤال هو ان مباحث الماهية
وعينها وتشخصها ووحدتها وانها هل هي موجودة ام لا واي جهة يختص بها مسايل هذا العلم وخارجة عن هذه
الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم يذكره الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان الغرض ههنا ليس في بيان
الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسايل هذا العلم وبان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها. فالبحث
عن الماهية واجزائها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل انتهى ولا يخفى ان الاولى حمل مباحث الماهية والعموم
من بحث العوارض لا من بحث الاسباب ثم السؤال الذي اورده لا اتجاه له لان الماهية والحيثية والتفصيل والعموم
ليست من عوارض الموجود كالوحدة والكثرة وظاهر بهما والجواب الاخير الذي ذكره انما هو على اصوله قوله
واول الامور في العموم آه كان مراده ان الوجود والوحدة اول المعاني العامة المعلومة من الاشياء اذ ليس
شيء اقدم تصورا منهما قيل ويمكن ان يوجه بوجه آخر وهو ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية
لان مبادي تلك العلوم انما يثبت في هذا العلم وبهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من
حيث المعلوم فقط كما في الوجه الاول انتهى قوله فاما البحث فيه عن جنس آه قد مر الكلام فيه مفصلا
قوله بل الامور المبحوث عنها فيه انفصل وتوضيح للمقام قوله وكان العلوم الرياضية قد
كان يوضع فيها آه اعلم ان الامر في العلوم الرياضية سهل كما بيننا اذ الاشكال الذي يرد في علم الهيئة
هو ان موضوع الرياضي قد تقرر انه الكم المتصل والمنفصل وبالجملة المعنى الذي لا يكون متحدا في النفس

بالمادة وان كان في الخارج محتاجا اليها مع ان موضوع علم الهيئة الذي هو احد اجزائه السماء والكواكب وهما
متحدان في النفس ايضا بالمادة ويدفع ذلك الاشكال بان في الهيئة وان كان يبحث عن السماء
والكواكب لكن ليس المنظور اليه حيثيتهما بل مقدارهما والاحكام والاحوال التي يبحث لها انما هي
من جهة المقدار حتى انه لو فرض انه يكون اجسام اخر مثلها لكان تلك الاحوال بحالها ففي الحقيقة البحث في
الهيئة ايضا عن المقدار الذي لا يتحد بالمادة فلا اشكال وانت خبير بان في هذا ليس زيادة تكلف ولا
تحمل شيء من مقرراتهم في هذا الباب من لزوم كون البحث في العلوم عن عوارض موضوعه الذاتية
كون العرض الذاتي ما لا يحتاج لحوقه الى امر اعم او اخص وغير ذلك وهذا الخلاف ما نحن فيه اذ فيه تصعب
الاشكال بتعسر حله مع التزام رعاية تلك القواعد المحررة بيانه ان في هذا العلم الذي قرروا ان موضوعه
الموجود من حيث هو يبحث عن اشياء مثل الواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والمادة والصورة
والكلي والجزئي والقوة والفعل والحركة والسكون والكم والمقدار ونحو ذلك ويبحث عن هذه الاشياء
على وجهين احدهما عن وجودها والآخر عن احوال اخر غير الوجود سواء كان كيفية الوجود او غيرها
وفي كثير من هذه الابحاث يلزم اشكال لا يكمل التفصي عنه مع الالتزام المذكور مثلا القول البحث في
العقل من حيث وجوده في هذا العلم كيف هو فاما ان يكون المسئلة ان العقل موجود او ان بعض الموجود
عقل ففي الاول يلزم الايرادات الثلثة التي نقلناها سابقا من عنايات الحكماء فان التزم احد ان البحث بهذا
الوجه فلا بد اما ان يقول انا لا نعلم ان الموضوع في العلم لا يكون محمولا في المسئلة ولا فساد في ان يكون
المسئلة كشيئا ما داخل في موضوع العلم وما لو ان البحث في العلم لا بد ان يكون من حال موضوع
العلم ليس على الاطلاق بل لا بد ان يكون اما من حال موضوع العلم او من حال انواعه او انواع انواعه او
عوارضه او نوع عوارضه على ما فصلوه في محله ولا يلزم ان يكون النوعية او العرضية معلومة قبل البحث
بحث عن حال النوع او العرض الذاتي بل يكفي كون النوعية والعرضية ثابتة في الواقع ومعلومة بهذا
البحث كما في هذه المسئلة اذ العقل نوع للموجود في الواقع وبهذه المسئلة يعلم نوعيته له ولا حجر فيه وما
يلزم من كون الموجود محمولا على العقل مع انه ليس من عوارضه الذاتية فاما ان يخصص المحمول

الاحكام

بعبيرم

بالموضوع حتى عرضا ذاتيا كما قاله بعضهم او يقال لا يلزم ان يكون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها
بل القدر اللازم ان لا يتجاوز عموم محمولاتها عن موضوع العلم وههنا كذلك ولا شك ان كل منها
لما هو ظواهر كلماتهم وقواعدهم المشهورة المقررة وعلى الثاني فيرد ان العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود
لانه اخص منه وعلى البحث لا بد ان يكون من العوارض الذاتية فلو قيل في الجواب ان العرض الذاتي لا يلزم ان
لا يكون اخص بل يجب ان لا يكون لحوقه لامر اخص يرد عليه ان ههنا ان لحوق العقل للموجود ما لم يصر جوهرا
لم يصر عقلا على ما هو رأي الشيخ فلا بد ان يقال ان العرض الذاتي المراد ههنا ليس العرض الذاتي
المشهور بل المراد به ما لا يحتاج لحوقه الى ان تخصيص الموجود تخصصا صار به موضوع احد من العلوم التي
تحت هذا العلم ولا يخفى ما فيه من التكلف ايضا واما البحث عن الاحوال الاخر للعقل من جهة تصور المسئلة
سهل اذ نقول المسئلة ان العقل كذا ولا حرج فيه لما تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع
العلم لكن لا يلزم الاشكال من حيث انه اذا جوز ان يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم فجميع مسائل
العلوم الاخر يصير مسئلة لهذا العلم اذ لا فرق بين ان يقال العقل كذا او ان الجسم كذا فلا يخفى ان
نظير هذا الاشكال يرد على التقدير الاول ايضا والجواب الذي ذكره الشيخ يجري فيه ايضا مانع في نفس الامر ثم لو
قيل ان ما جوزوه من كون نوع الموضوع موضوع المسئلة انما هو اذا لم يصر بعينه عرضيا والجسم الذي
موضوع الطبيعي قد يعينه عرض هو قابلية الحركة والسكون فلهذا كان مباحثه خارجة عن مباحث
هذا العلم ومباحث العقل داخلة نقول قد حصلت في اخراج المباحث الطبيعية لكن ما نقول في المباحث
الرياضية لان الكم الذي هو موضوع الرياضي لم يعينه بعينه عرض فلا فرق بينه وبين العقل فلا بد في الجواب
ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان طائفة من بعض انواع الوجود واقسامه لما رأوا ان لها مباحث
جمة ومطالب متشعبة ما عنوا او ... فجعلوا مباحث كل منها علما علحدة فالانواع التي للوجود ولم يحصل
تخصصها لاحد من هذه الطائفة كان البحث عن احوالها داخلا في هذا العلم وما وصل تخصصه اليه او كان لتخصصه
كان البحث عن احواله خارجا عنه هذا اصل الكلام في العقل واضرابه واما الكلام في الكلي والجزئي ونحوها
من الاشياء التي هي عوارض الموجود فالبحث عنها ايضا يمكن ان يكون على وجهين كما ذكرنا في الكلام

هناك م

فيها على قياس ما مر في العقل بعينه لكن الفرق ان تحويل كنا نقول انه من انواع الموجود وههنا نقول
انها من العوارض الذاتية له وقد تقرر ان موضوع المسئلة قد يكون العرض الذاتي لموضوع العلم
وح في تصحيح كون هذه الاشياء اعراضا ذاتية يحتاج الى ان نقول العرض الذاتي المراد ههنا ما لا
يحتاج الموجود في لحوقه الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من العلوم الجزئية وقد بقي
الكلام في نحو الحركة والسكون ونحو المقدار اما المقدار فالبحث ان كان عن وجوده فالامر فيه مثل ما ذكر
لكن الاشكال الذي كان يرد ههناك على ما اشرنا اليه وكان يرفع بما قلنا لا يندفع ههنا بذلك اذ
وصل تخصص الموجود عند المقدار الى الحد الذي تجاوز عن موضوع العلم الرياضي فيحتاج الى تكلف آخر
بان يقال كما قال الشيخ انه يعتبر في هذا العلم ان يكون الاحوال التي يبحث عنه في هذا العلم غير متعلقة بالمادة
والمقدار وغيرهما من موضوعات العلوم الجزئية والوجود كذلك لا حرج في ان يكون موضوع المسئلة متعلق
بتلك الامور ولا يخفى انه على تقدير ان يحمل المسئلة بعض الموجود مقدار لا بد ان يتكلف بما ذكرنا سابقا
من ان في الظاهر وان كان صورة المسئلة كذا لكن في الحقيقة الامر بالعكس فيصح ان الحال التي
بحيث ليس ما يتعلق بالمادة وغيرها من الامور المذكورة وان كان عن احواله الاخر ظهر ايضا بما تقدم
وكذا احوال الحركة والسكون فصار حاصل الكلام ان في هذا العلم يجوز ان يبحث عن حال جميع افراد موضوعه
الذي هو الموجود ومن حال جميع عوارضه الذاتية لكن على تفصيل وهو ان هذه الافراد والعوارض ان
لم يبلغ تخصصها الى حد وصل الى موضوع الطبيعي والتعليمي وغيرهما من العلوم الجزئية وما يتعلق بها فيجوز البحث
عن وجوده وساير احواله اذ يجوز البحث عن حال افراد موضوع العلم وكان يمكن ان يجعل جميع مسائل
العلوم الحكمية من اجزاء هذا العلم لكن لما ذكرنا من انهم رأوا ان لطائفة منها احوالا متشعبة اخرجوا
جميع احوالها منه بل الاحوال التي كانت متعلقة بجهة خاصة واما الاحوال التي لم يتعلق بها بل كانت
اعم منها فبقيت في هذا العلم هذا غاية ما يمكن ان يقال في هذا المقام وهو الموفق لكل مرام **قوله**
فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء هو وهو البحث عن احوال الموجود بما هو موجود **قوله**
وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقة من وجه آه قال الشيخ في الفصل الاول من الفن السابع من

باتي وجه كان واما اذا بلغ الى ذلك فح وان كان
البحث عنها في هذا العلم جائزا او موافقا لما قرروه من
ان موضوع العلم هو
لانه يجوز في هذا العلم تسمية ... وتشعب ... الى ... ودفع الاشكال ومع ذلك ... ١ م

المنطق ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون
كذلك بل اكثر ما يسأله ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما يأتي في محاورته بقياس
من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه او غيره
انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى
اذا قال صدقا فهذا هو الذي اذا ذكره قال اصاب اذا سمع من غيره قولا كاذبا امكنه اظهاره والاول
بحسب يقول والثاني بحسب يسمع انتهى الذي يفهم منه ان السوفسطائي المستعمل في هذا المقام ليس ما هو
المشهور من انه من ينكر الضروريات بل من يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك وعدم كونه كذلك
يمكن ان يكون بان لا يكون المقدمات التي يستعملها حقة بل كاذبة يمكن الظن انه اذا كانت مقدماته
كاذبة ولم يعلم كذبها بل يعتقد صحتها وكان عند نفسه يريد الحكمة والعلم بحقايق الاشياء لا لان يراه
الناس كذلك فلا يكون سوفسطائيا بهذا المعنى الذي اراده الشيخ كما يفهم من ظاهر العبارة او يكون حقه
لكن ليست مما يعتقدها ذلك الرجل فيها اما بالبديهة او بحجة بالبرهان اما قول بها عند الناس ليعتقدوا
فيه الحكمة والكمال ولم يكن عنده ما به تحقيقه ومن هنا ظهر انه لا يلزم ان يكون السوفسطائي بهذا
المعنى مغالطا ايضا بالمعنى المشهور وهو الذي يأتي بالمقدمات الباطلة بل يجوز ان يكون مقدماته حقة كما
ذكرنا فتقسيم الشيخ المغالطين على القسمين المذكورين كانه لم يأخذ المغالطة فيه بالمعنى المشهور وقس
عليه ما ذكرنا حال المشاغبي ايضا ثم ان الظاهر ان الجدل الذي ذكره الشيخ ههنا ليس الشغبي الذي ذكره
في المنطق بل مراده الجدلي الواقعي لا الذي يتراءى انه جدلي فافهم **قوله** اما مشاركتهما فلان ما يبحث
في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي الظاهر من هذا الكلام ان غرضه بيان مشاركة الفلسفي والجدلي
والسوفسطائي والظاهر من كلام الاول هو قوله في هذا العلم يشارك الجدل آه ان الغرض مشاركة
العلوم ومخالفتها والاول هو الاولى اذ الظاهر ان الغرض ليست مخالطة حتى يبين مشاركته ومباينته لهذا
العلم بل العلم ليس الا هذه العلوم المتعارفة ومن نظر فيها وتكلم بها من طريق العلم واليقين واراد
منها تحصيل الكمال فهو صاحب هذه العلوم ومن لم يكن كذلك فهو سفسطي وكذا الجدلي ليس على ما ذكره بل

الجدل هو المقدمات المشهورة في اي علم كان يستعمل وفي قاله بيان النسبة بين الفلسفي والجدلي والسوفسطائي
لا بين الفلسفة والجدل والسفسطة كما هو مفاد العبارة الثانية فلتحمل العبارة الاولى ايضا عليها حتى تتوافق اجزاء
الكلام بهذا وقد قال غياث الحكماء فيه ان الجدلي والسفسطي يتكلم في مسائل هذا العلم وحاصل المخالفة انهما
يتكلمان في العلوم الجزئية وصاحب هذا العلم لا يتكلم فيها اقول حاصله لا يرجع الى حاصل ولا يعود على
طائل اذ الغرض الفرق بين العلوم لا بين اربابها ومن يتكلم فيها والذي اظنه ان يكون غرض الشيخ
من وجه المشاركة ان الجدل قد يكون بعض مسائله مسائل هذا العلم والاختلاف في الموضوع ووجه الابحاث
ووجه المخالفة ان شيئا من مسائل هذا العلم لا يكون بعض مسائل العلوم العلوم الجزئية بخلاف
الجدل وقوله الفلسفة الاول من حيث انه فيلسوف اول لا يتكلم في مسائل العلوم الجزئية اشارة
الى هذا وكيفية الاشارة لا يخفى سيما اذا لوحظ قوله ما يبحث عنه في هذا العلم ولا يبعد ان يحمل عبارة
صاحب التحصيل على ما اشرنا اليه بوجه بعيد العرض اذ ليس في عبارته ولا فيه وجه على وجه الحكم وظاهر اطلاق
يتكلم يتكلم فيه علميه لا يوجب مشاركة العلمين في المسائل الا ان يلزم مشاركة هذا العلم للعلوم الجزئية اذ الجدلي
يتكلم فيها وقوله ما يبحث عنه في هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئي قرينة جلية على انه لم يرد بالمشاركة
والمخالفة ما اطلق صاحب التحصيل فان اطلاقه مغير مفوت للغرض ومع هذا صريح في خلاف المراد ولا يخفى
عليك جريان مثل هذه المشاركة والمخالفة في ساير الصنايع والعلم المسمى بالكلام قد يشارك هذا العلم في
ويخالفه بوجوه انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الظاهر ان المراد بيان المشاركة والمخالفة من
العلوم لكن لا يخفى الفلسفي ومن الجدلي والسوفسطائي لا من العلوم او ليس الآخرين علم برأسه كما هو الظاهر فاولى
العبارتين من الشيخ الدالة على الثانية اولى بالتأويل من الثانية الدالة على الاولى واما ثانيا فلان محمل ان
المراد بيان المشاركة والمخالفة من العلوم لكن لا يخفى ان كلام القائل لا يأبى اصلاح طلب بقدر ما ذكره
غياث الحكماء ما قاله في توجيه انه لا يحتاج بوجه فاقهة الاحاجة الى التعرض لجوابه **قوله** واما في الغاية فلان الجدل
خاصة فيها القوة قيل واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه آخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هو
تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة

فصل في تقسيم هذا العلم

العدل

وحفظ النظام انتهى **قوله** فيجب ان يكون قد وقعت في العلوم التي تحت هذا آه قال غياث الحكماء
كتب بعض المعاصرين بخطه في حاشية نسخة من نسخ الكتاب ان يعني في علوم اورد ما تحت هذا ما اشار اليه
بقوله بعد هذا الجزء ما تشوق الكل وتعلله لكونه في ذكره التبس عليه فظن انه يعني وتحتمل ان يكون كتابة
هذا الفصل بعد سائر الفصول فحسب انه ذكره في العلوم السابقة لكن هذه مناقشة سهلة لا يؤاخذ مثلها الا عجيب
من عدا له بهذا التعاصي القول كيف اكل على سهاوة البنى من غير حصره من بعض وتصنيع وجد ما اشار اليه
في غير موضع على انه لا اعرض في عبارته على ان هذا اذا كور في كتابه بهذا ما قبل هذا **قوله** فقد علمت ان
العلوم كلها مشتركة في منفعة واحدة آه ظاهره ان تحصيل كمال النفس منفعة العلوم والخير الذي يكون تلك
المنفعة موصولة اليه السعادة الاخروية والظاهر من كلامهم في مواضع اخر ان الخير في الاخرة كمال تحصيل
من العلوم بل العلوم بشهادة الاخرة الكمال الذي يلتذ به وانما لا يلتذ به في الدنيا للاستغراق في تدبير البدن
والاشتغال بالمحسوسات فكان المراد ان تحصيل العلوم في هذه النشأة يكون سببا للبقاء بها في الاخرة و
يكون سعادة فيها فصح اطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار **قوله** هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية
المراد بها المبادي التصديقية **قوله** وتحقيق ماهية الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي كان المراد تحقيق
الامور المشتركة وتعريفها كما في المبادي التصورية والامر المشترك الذي ليس مبدأ كانه من قبيل الامور التي تعمل
في العلوم للافادة والاستفادة مثلا وان لم يكن من المبادي التصورية ومثلها كثيرة **قوله** فلان كثيرا من
الامور المستعملة بهذا آه هذا الوجه محال لا كادتهم لانعكاسه لان مبادي الطبيعي والرياضي بعضها يؤخذ من هذا
العلم والاولى ان يقال كما في شرح الاشارات ان المحسوسات اقدم واعرف بالنسبة الينا فالمناسب
التعليم تقدم احوالها **قوله** واما الرياضية فلان الغرض الاقصى آه كان المراد بالاقصوية الاقصوية بالنسبة
والا فمعرفة الباري تعالى فانه اجل من معرفة تدبيره وسائر ما ذكر **قوله** فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون
مبدأ لان جميع المسائل يستند براهينها اليه بالفعل او بالقوة آه كانه اراد بها الاستناد القريب والبعيد ثم
الناظرون في هذا الكتاب حملوا كلام الشيخ كما هو الظاهر انه ثم اجوبة احدها هذا واثنان تركهم ثم قد يجوز ان
على انه يستنكم عليها انشاء الله تعالى ومعنى هذا الوجه ظاهر فهي من البيان **قوله** ثم قد يجوز ان يكون كما هذا

الاول

ثاني الوجوه والمراد منه انه يجوز ان يكون في العلوم مسائل لا يكون براهينها اي مبادئها ماخوذة من علم آخر
بل على سبيل التسليم والوضع اي يكون نظرية مبينة في العلم الآخر بالبرهان بل يجوز ان يكون مقدماتها بينة لا
برهان عليها وقد قيل هذا ثاني الوجوه وهو ان المسائل من احد العلمين التي يستعمل مقدمة في العلم الآخر لا يلزم ان
يكون مقدماتها مسلمة مع منع برهانها فيه بل يجوز ان يكون مقدماتها فيه مجرد عن البرهان فلا يلزم دور مع
اشتراك المسائل انتهى وهذا مع قطع النظر عن عدم احتمال كلام الشيخ له لا يفهم له محصل اصلا كما لا يخفى **قوله**
على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة آه هذا ثالث الوجوه وكان المراد منه ان المبدأ الحقيقي هو الذي
يفيد لم الشيء واما الذي لا يفيد اللم بل الان فليس مبدأ حقيقيا بل مبدئيته كما يقال ان الحس مبدأ للمحسوسات
اذ ظاهر انه ليس مبدأ حقيقيا لها بل انما يعلم ويعرف وجودها منه فكذلك المبدأ الذي يفيد الان ليس مبدأ حقيقيا
بل انما يفيد العلم بوجود الشيء فقط كالحس وخطأ الجواب كانه على هذا القول ان المبدئية الحقيقية ليست بين
هذا العلم والعلمين الآخرين حتى يلزم الدور بل هذا العلم مبدأ حقيقي لهما لانه يفيد اللم فيهما وذانك العلمان
مجازيان لانهما يفيدان الان فيه وقد قيل هذا ثالث الوجوه وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان من علمين
مختلفين احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود وعليته ذا اللام
المبدأ فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس وجود الشيء دون حقيقته وعلته
مثال ذلك ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره
من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس مبدأ
حقيقيا واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئة فهيئة سكونه غير مختلفة
لان القوة الواحدة في مادة واحدة لا تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علة المقوم له
ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهو معلوله المتقوم به ومبدأ المعلول انما يعطي العلم بالان ومبادئ العلم انما
تعطي العلم بالمعلول الخصوصي فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي برهان ان وفي علم آخر كالالهي
برهان لم واخذ العلوم بالوجه الاول في بيان المسائل الوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدئية الشيء لنفسه على
الحقيقة انتهى وفيه نظر لان غاية ما ذكره على تقدير صحته انه يجوز ان يكون مسئلة واحدة مبدأ لنفسها اذا كان

مبنيا بينا بان فرض انها اثبت في علم بطريق الان ثم اخذت في علم آخر وطلب مبدء الاثبات بطريق
اللم وهذا غير نافع في المرام اه اذ كان الشبهة باعتبار انكم ذكرتم ان هذا العلم مبدء الطبيعي والتعليمي
وانها ليست مبدء له وهو يستلزم الدور وح نقول ما ذكرتم في الجواب لا دخل له اذ حاصله انه يجوز ان يكون بيان
مسئلة مشتركة من هذا العلم والطبيعي مثلا في الطبيعي بالبرهان الانى وجعلت في هذا العلم مبدء الاثبات وبيانها
بالبرهان اللمي فلا دور فيه وهذا كما ترى في الدور رابق بحاله لان الدور ليس باعتبار مجرد كون الطبيعي
مبدء اللمي بل باعتبار التعاكس في المبدئية وح نقول هذه المسئلة المفروضة لا بد ان يكون باعتبار كونها
من الالهي ليصير مبدء الطبيعي باعتبار كونها من الطبيعي فيلزم الدور بحذوره فالصواب ان يحمل الجواب
على ما ذكرنا ومحصله ان مسائل هذا العلم تعلم انيتها من الطبيعي والرياضي اي يكون العلم بها حاصلا من
الطبيعي والرياضي ومسائل الطبيعي والرياضي لا يحصل العلم بها في هذا العلم بل انما يعلم لميتها التي
التي ثبت معلوماتها من مسائل هذا العلم ثم تحصيل من هذا العلم لمية مسائلها والمبدء الحقيقي هو هذا
العلم لانه يعطي اللم وعلى هذا لا دور وظهر مما ذكرنا انه لا حاجة في دفع الاشكال الى جعل مسئلة واحدة مبدء
لعينها بالنحو الذي ذكره هذا القايل نعم جعله يحتاج اليه لامر آخر كما سيظهر فان قلت اذا كان العلم
بمسائل هذا العلم من جهة الطبيعي والرياضي من حيث الان وكان مسائل العلمين يعرف لميتها من
جهة هذا العلم فكان مسائل العلمين افضل من مسائل هذا العلم لانها تعرف بالعلم الذي يعطي اليقين الدائم
لم الكل بخلاف هذه قلت اولا ان هذا الاحتمال الذي ذكره في دفع الاشكال لا يلزم ان يكون
مطابقا للواقع اذ كثيرا ما يذكرون في دفع الاشكالات احتمالات لا يكون متحققة ... وثانيا انه يكون
ان يكون مسائل هذا العلم بعد ما حصل العلم بها من جهة الان بواسطة العلمين بحصيل العلم بلميتها في هذا العلم
ان مسائل العلمين بحصيل العلم بها اولا من جهة الان ثم يعطي هذا العلم لميته فافهم **قوله** فقد ادا تقع
اذ الكل فان المبدء الطبيعي يجوز ان يكون مبنيا بنفسه وكان في بعض النسخ للطبيعي لما تمهد المقدمات
المذكورة شرع في اجرائها فيما نحن فيه لدفع الاشكال فاولا اعدة الثانية لانها اقرب ثم اخذ ... المعنى
على النسخة الاخيرة ظاهرة لان المبدء الطبيعي هو معلقة في ... ويجوز ان يبين انه يجوز ان يكون

مبنيا بنفسه يكون بالطبيعي بعده كانه لا يلايم ذلك كما سنشير اليه واما على النسخة المشهورة فمعناه اشكال اذ المبدء الطبيعي
ظاهره مسئلة الطبيعي التي يكون مبدء لهذا العلم وح لا يخفى لو از كونه مبنيا بنفسه اذ مسائل العلوم لا يكون بينة
والبينة لا تحقيق اذ ما هو المعتبر في المقام كما لا يخفى فلا بد اما ان يحمل الكلام على انه يجوز ان يكون مبدء
مبنيا بنفسه وهذا وان كان بعيدا لكن سلامة مما ... واجزاء كلامه فيما بعده واما ان يبقى المراد بالمبدء الطبيعي
المبدء الطبيعي كما في النسخة الاخرى وهذا وان لم يكن لا يلايم ما بعده كما سيجيء **قوله** ويجوز ان يكون بيانه
في الفلسفة الاولى يا بنين من بعد فيما بعد ولكن انه يبين برهان فيما بعد ولكن انه يبين برهان فيها مسائل اخرى يحتاج
ما هو معلقة في العلم الاعلى لا يحتاج ذلك المبدء الا تعرض له في اثباته من ذلك المبدء اي المقدمة اخرى وفي
بعض النسخ بدل قوله مبنيا وبدل المقدمة لمقدمة لا يخفى ان الظاهر ان ضمير بيانه راجع الى المبدء المذكور فان
كان المراد بالمبدء مسئلة الطبيعي التي هي مبدء المسائل هذا العلم على الحمل البعيد الذي ذكرنا فيستقيم هذا
الكلام من دون حد شه اذ يصير حاصل الكلام ان مسئلة الطبيعي المذكورة كما يجوز ان يكون مبدء في منهم
يجوز ان يكون بيانها في الفلسفة الاولى واذا كان مبدء المسئلة المذكورة من مسائل هذا العلم فيصير الحاصل
تلك المسئلة مبنية في هذا العلم لكن لا بد ان يكون تلك المسئلة التي هي من هذا العلم وهي مسئلة الطبيعي المذكورة
بها غير المسئلة التي هي مسئلة الطبيعي المذكورة من مسائل هذا العلم وهو المراد بقوله ويجوز ان يكون بيانه في
الفلسفة الاولى يا بنين من بعد فيما بعد اي يجوز ان يكون مسئلة الطبيعي التي هي مبدء المسائل هذا العلم في
هذا العلم بان يكون مسئلة من مسائل هذا العلم من مقدمات برهانها لكن كان ذلك البيان غير مبين به
اي مسئلة لا تبين المسئلة المذكورة فيما بعد ان في هذا العلم لانه بعد علم الطبيعي او فيما بعدها في الفلسفة الاولى
ووجه البعدية ما عرفت ولكن انه يبين برهان مسئلة الطبيعي وبينها حتى يكون لما هو معلقة في العلم الاعلى مبدء
هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدء المسئلة الطبيعي ومنها لا يحتاج ذلك المبدء اي مسئلة الطبيعي المذكورة الى
فرض انها مبدء المسائل الالهي لا يتعرض له الا لما هو معلقة في العلم الاعلى وهو المسئلة التي ذكرنا في ابتداء
ذلك المبدء او مسئلة الطبيعي المذكور الا لا يوجد مسئلة هذا العلم الذي ذكرنا انها مبدء المسئلة الطبيعي التي ذكرناها مبدء
لمسائل هذا العلم من مسئلة الطبيعي المذكورة التي لا يوجد بل لمقدمة اخرى اي بل يتعرض لمقدمة اخرى من مسائل هذا العلم

بذلك البعد م

اي يكون مبدء الا نظريا وكان من مسائل الفلسفة الاولى م

مثلا

المذكورة فيها اي في الفلسفة الاولى مسائل اخرى غير المسئلة التي ذكرنا انها مبدء المسئلة الطبيعي

اي المسئلة اخرى م

في اشاحها من مسئلة الطبيعي المذكوره او بل لا مقدمة اخرى اي لا توجد مسئلة في العلم المذكور من مسائل الطبيعي المذكوره
بل المسئلة الالهية مقدمة اخرى غير المسئلة الثانية وهذا التوجيه هو المطابق للعبارة التي سنذكرها بعد ذلك ولا
حد شيء فيه سوى الحمل البعيد الذي ذكرنا اولا ويمكن ان لا تركب الحمل المذكور بل يحمل المبدأ الطبيعي على المبدأ
الطبيعي ويقال ان ضمير بيانه ضمير راجع الى المبدأ بل الى الطبيعي ويكون المراد بالطبيعي المسئلة التي يكون
مبدأ المسائل الالهي على ما هو المفروض ويكون تم الكلام بحاله والتعبير بمعناه ما سلف تعسفية وههنا احتمال
آخر وهو ان المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ المسئلة الطبيعي التي فرض ان تلك المسئلة مبدأ المسائل الالهي ويكون
ضمير بيانه راجعا اليه واريد ببيانه في الفلسفة الاولى كون ذلك المبدأ متحققا في ضمن مسائلها لكن لا في ضمن
مسئلة تبين بذلك المبدأ فيها بعد او فيها بعد ويصح اسناد البيان الى المبدأ الا انه حسن بعيد كما ان المسئلة الطبيعي
قرينة ويمكن ان يكون ضمير بيته راجعا الى الطبيعي فكان اسناد البيان الى المتبين الغريب على هذا قوله
حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى الانتاج ذلك المبدأ آه ان كان ذلك اشارة الى المبدأ السابق على ما هو
الظاهر حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لحصول ذلك المبدأ [illegible] عبر عنه بالانتاج مجازا او الانتاج
على حقيقته وان كان اشارة الى الطبيعي اي مسئلته التي فرض انها مبدأ لهذا العلم فالمعنى ظاهر والانتاج على
حقيقتها ويمكن توجيه آخر وهو ان يقال ان المراد بالمبدأ الطبيعي مبدأ مسئلة الطبيعي والمراد ببيانه في الفلسفة الاولى
كونه من مسائل الفلسفة الاولى ومبينا فيها بالبرهان واراد بالبين [illegible] بعد الكلام ان لا يكون تلك المسئلة
من الالهي التي فرضنا انها من مبادئ الطبيعي مبادئ لمسئلة الطبيعي التي تبين بتلك المسئلة الالهية وحاصله
يكون ما بين تلك المسئلة الالهية المفروضة شيء ليس يتبين ذلك الشيء [illegible] بذلك المبدأ الذي في الفلسفة الاولى احتما
بعد ان في علم الطبيعي والبعدية باعتبار الرتبة الواقعية ان يكون ما بينها مسئلة اخرى من الطبيعي غير المسئلة التي تبين
بذلك المبدأ الذي هو مسئلة الالهي ويكون انما تبين [illegible] بذلك المبدأ الذي [illegible] مسائل الالهي فيها ان في علم الطبيعي مسائل
اخرى غير المسئلة التي فرضنا انه تبين تلك المسئلة الالهية بها حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى ما يكون
من مقدمات البرهان في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ اي المسئلة الالهية المفروضة لا يعرض اي المقدمة
المذكورة التي هي من مسائل الطبيعي في انتاجه من ذلك المبدأ بل المقدمة اخرى من الطبيعي في انتاجها من ذلك المبدأ

من

اي بل يتعرض لمقدمة اخرى

اي المسئلة الالهية المفروضة وتلك المقدمة الاخرى هي المسئلة الطبيعية المفروضة التي فرض الكلام اولا في
مبدئيتها او بل لها مقدمة اخرى اي لا يكون المسئلة الطبيعية التي فرضنا انها مبدأ المسئلة الالهية المفروضة لا تستنتج
من هذه المسئلة الالهية بل لها مقدمة اخرى ولعله اطناب في البيان لتحقيق اللاوان [illegible] كلام آخر
وهو ان حمل هذين الكلامين جوابين على ما ذكره الناظرون لا يخلو من تكلف بيانه انه لا شك انه لا يمكن
[illegible] او لا ان المبدأ للشيء لا يجب ان يكون مبدأ الجميع مسائله اذ على تقدير صحة ذلك يكون الشبهة واردة غير
مندفعة ضرورة وبعد اخذ تلك المقدمة حاصل الجوابين يرجع حقيقة الى سندين لمنع المقدمة المذكورة اي وجوب
كون المبدأ مبدأ الجميع المسائل احدهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل احد العلمين متفرعا من مقدمات بينة فلا
يلزم ان يكون مبدأه من العلم الآخر اذ على تقدير كون مبدئه من العلم الآخر كان نظريا اذ المسئلة لا تكون [illegible]
وثانيهما انه يجوز ان يكون بعض مسائل العلمين ماخوذا من بعض مسائل الآخر وذلك البعض لم يكن ماخوذا من
البعض الاول بل من البعض الآخر من العلم الآخر فيتوجه ان السند الثاني لا يكون ملزوما للمنع اذ يجوز ان يكون
كل من العلمين مبدأ الجميع الآخر بهذا النحو الذي في السند الا ان يقال انه ملزوم له بضم مقدمة اخرى هي انه لا يمكن ان
ينتهي السلسلة الى غير النهاية فلا بد ان ينقطع الاحتياج ويرد في النهاية يرجع حقيقة الى السند الاول كما لا يخفى
او يقال ان الاول سند للمنع المذكور والثاني منع على حدة فكانه اولا منع المقدمة المذكورة واسنده بالسند الاول
ثانيا قطع النظر عن ذلك المنع وقال على تقدير صحة المقدمة الممنوعة نقول لعله لا يكون الاحتياج بهذا النحو الا [illegible]
وحينئذ يمكن ان يقال انه يلزم حينئذ الدور فلا بد ان يجاب بمنع المقدمة المذكورة والتمسك بالسند المذكور بالكلية
نقول ان الجواب الاول غير تام اذ غاية ما يلزم منه انه قال ان احد العلمين يجوز ان يكون بعض مسائله ماخوذا
من مسئلة علم آخر وتلك المسئلة لا يكون ماخوذة من العلم الآخر بل يكون مقدمات برهانه بديهية وظاهر ان هذا لا
يحسم مادة الاشكال اذ الاشكال كان باعتبار الحكم بمبدئية كل من العلمين للآخر وهذا المقام مستتم
احدهما للآخر ولم يعترض لكيفية مبدئية الآخر فلو تمسك بانه يجوز ان يكون بعض من علم ماخوذا من بعض من
آخر وذلك البعض من الآخر يكون ماخوذا من العلم الآخر لكن لا من الاول فيرجع الى الجواب الثاني الا ان يفرق
بينهما بان الاول هو ان بعضا من علم كان ماخوذا من بعض علم آخر وذلك البعض لعله لم يكن ماخوذا من ذلك

مذهب

العلم بل كان مقدماته بديهية وكذا الحال في الجواب الآخر وانما هو ان بعضا من علم يجوز ان يكون ماخوذا من
بعض علم آخر وذلك البعض ايضا ماخوذ من العلم الاول لكن لا من البعض المفروض وهو كما ترى وكذا القول
الجواب الثاني ايضا غير تام في الواقع اذ الاشكال انما هو بان التسلسل محال فلا بد ان ينقطع فلا بد من القول بانتهائه
الى ما يكون مقدماته بديهية وهو الجواب الاول فالاولى ان يجعلهما جوابا واحدا حتى يسلم من الخلل والخدشة بالتمام
ويكون داخلا في محذور يتوهم في المقام **قوله** وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي والرياضي آه هذا
اشارة الى الوجه الثالث الذي ذكره وحاصل الوجه هنا ما نقلنا عن صاحب الفتح وبعضهم من كلام غياث
الحكماء ايضا انه يجوز ان يكون المبدأ للعلم الاعلى من مسائل العلم الادنى بمعنى الآن اي يستفاد منه العلم
بالوجود فقط ولا يعرف لميته ويستفاد من العلم الاعلى لميته وهذا الكلام من الشيخ ايضا ينطبق عليه ظاهرا لكن
قد عرفت سابقا انه لا يدفع الاشكال المذكور بل الاشكال انما يندفع بان يقال ان مسائل الطبيعي والرياضي
يعرف بطريق الآن منها اما من مقدمات بينة بنفسها ماخوذة من الحس والتجربة ونحوهما او ماخوذة من العلم
الاعلى ثم تلك المسائل تصير مقدمات براهين مسائل العلم الاعلى ويعرف تلك المسائل ايضا بطريق الآن
ثم يعرف من تلك المسائل لمية مسائل الطبيعي والتعليمي والمبدأ بالحقيقة هو العلم الاعلى لانه يفيد اللمية واما
الطبيعي والتعليمي فليسا مبدئين بالحقيقة بل مبدئيتهما من قبيل مبدئية الحس للمحسوسات منها انه يعرف وجودها منه
هذا الادور ولا يخفى انه على هذا الوجه لا مدخل في دفع الاشكال للتعرض لكون مسائل العلم الالهي يعرف باللم فيه
بعد ما ثبت انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي بل يكفي فيه مجرد ما ذكرنا ثم ان هذا الوجه ايضا لا يكاد يتم بدون القول
بان مسائل الطبيعي والتعليمي يجوز ان يكون مقدماتها بينة بنفسها الذي هو الوجه الاول فظهر ان تلك الاقوال جملة
جواب الشيخ فهذه اجوبة ليس بمستقيم فالظاهر ان يجعل جوابا من ان يكون ما جعلوه جوابا اولا داخلا في كل منها ويكون
حاصل الاول ان المبدئية لا يلزم ان يكون لجميع المسائل فيجوز ان يكون بعض هذا العلم مبدأ لبعض من العلم
الآخر وبعض مقاصد البعض هذا العلم لكن لا بالطريق الذي يحصل الدور على ما مر وبعض آخر لكن منها
يجوز ان يكون مقدماتها بينة فلا دور ولا تسلسل وحاصل الثاني ان المبدئية وان شملت ايضا حاصلة بالنسبة الى
الجميع اما من كل من الجانبين او من احدهما لا يلزم منه محذور بناء على ما صورنا من كون مسائل الطبيعي

لمسائل

مثلا مبدأ لجميع مسائل الالهي لكن باعتبار الآن ومسائل الالهي مبدأ لجميع مسائل الطبيعي لكن باعتبار اللم
وفرض مع ذلك كون مسائل الطبيعي معلومة بمقدمات بينة بنفسها حتى لا يلزم فساد وانت خبير بان
هذا الكلام من الشيخ لا يابى عن الحمل على ما ذكرنا من ان مراده ان الطبيعي والرياضي افادنا برهان ان
ايضا بالنسبة الى ما علمها لا مسائل الالهي ثم ان الالهي يفيدنا برهان اللم عليها ولم يذكر افادة الطبيعي
افادة ان مسائل الالهي بناء على الظهور والاشارة بافادة الطبيعي والرياضي الآن فائدتها ان مسائلها
مسائل الالهي جميعا وح لا يبقى شيء غير مذكور لكن كلامه الذي يجيء بعد من هذا الكلام من التوجيه الذي ذكرنا
كما لا يخفى **قوله** وحصر مباني العلل الغائية البعيدة اذ فيها ان تلك العلل بالنسبة الى الطبيعيات والتعليميات
لا سبيل الى اثباتها الا من هذا العلم هذا على طريقتنا واما على طريقتهم فتوقف تلك العلل بالنسبة الى الالهيات.
ولا يخفى ان الظاهر هو الاول وح يكون هذا مؤيدا للتوجيهنا فافهم **قوله** واما ان يكون تلك المبادي
آه انت خبير بان ظاهر هذا الكلام ان مسائل الطبيعي والتعليمي مبادي لامور من علم الالهي بتبيين تلك المسائل
وجود تلك الامور فقط ثم في العلم الالهي يبين لميتها وهذا هو الموافق لما ذكروه ويمكن ان يتكلف بحمله على ما ذكرنا
اما بان يقال انه ذكر افادة مسائل الالهي لمية ما في الالهي وترك افادتها لمية ما في الطبيعي والتعليمي اختصارا
وهو كما ترى اذ ذكر شيء يكون ذكره على سبيل الاستطراد كلا مبنيا وترك ما كان ذكره مقصودا بالذات بعيد
جدا واما بان يقال مراده ان تلك المسائل من الطبيعي والتعليمي مبادي لامور في العلم الالهي ليدل على وجود ما يكون
ان يبين في هذا العلم لمية مسائل الطبيعي والتعليمي التي يراد ان يبين لميتها في العلم الالهي والمراد بالوجود
الوجود من حيث اللمية هذا ثم لا يخفى ان ما ذكروا من ان مسائل الطبيعي والتعليمي تفيد ان ما في الالهي وتبين
لميته في الالهي يحتمل وجهين احدهما انه يبرهن في العلم الالهي بمقدمات بينة بنفسها على مسائل الالهي برهان لم و
ثانيهما انه يعلم لميتها من بعض تلك المسائل التي علم انيتها بمسائل الطبيعي والتعليمي تفيدان ما في الالهي وعلى
الاول يكون مبدئيتها لهذا العلم ضعيفة جدا اذ لا حاجة لم على هذا الاحتمال اصلا والظاهر انه لا يثبت اللمية من بعض تلك
المسائل اللمية بالآن من جهة الطبيعي والتعليمي تلك المسائل [illegible] بعضها كيف اثبات الوجه الثاني جملا لا
يمكن افادة اللم عليه وقد اعترف الشيخ ايضا وقال انه لا برهان لما عليه نعم عليه الدلائل الواضحة فافهم

يكون ح

مرادنا
والرياضي

هو الثاني كيف وسيذكر الشيخ انه لا يتيسر لنا البرهان اللمي على جميع مسائل الالهي فتعين الثاني ايضا الظ ح

قوله ويجب ان يعلم ان في نفس الامر آه اراد بيان انه يمكن في الواقع ان يحصل الغرض من هذا العلم معرفة
ما فيه من المسايل ابتداء لا بعد علم آخر لكنا لعجز انفسنا لا نقدر على سلوك هذا الطريق فلذا لابد ان ينتفع بهذا
العلم بالنسبة الينا من العلمين الآخرين والظاهر انه يشير به الى آخر عن الشك المذكور اذا كان سلوك الطريق
المذكورة في الواقع لم يحدث دفع الدور واذا احتياجنا في هذا العلم الى العلمين الآخرين وان كانت بسبب عجز
انفسنا عن سلوك الطريقة المذكورة كاف في لزوم الدور لو قيل انا محتاجون في تحصيل هذا العلم الى العلمين الآخرين
وان كان بسبب عجز انفسنا من سلوك الطريقة المذكورة كاف في لزوم الدور اذ نقول والحال ان مبادي
العلمين انما يثبت في هذا العلم فيلزم الدور في تحصيلنا لهذه العلوم والاجود انه يمكن ان يكون في الواقع طريق
لا يلزم فيه دور وجوابه وما ذكره ظهر حال ما قيل في العلم ان في كلامه اشارة الى فوايد ثلث احدها استحقاق هذا العلم
للتقدم على ساير العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف ثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض
من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب آخر عن الشك المذكور انتهى قوله فانه سيتضح لك فيما بعد
اشارة الى ان لنا سبيلا وهو الطريق الذي يستدل فيه من نفس الوجود على انه لا بد ان يكون له مبدأ
واجب الوجود وقد سماه في الاشارات بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وطبق على هذه الطريق
قوله تعالى او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وطبق قوله تعالى سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق على الطريقة الاخرى التي يستدلون فيها بالخلق على الحق كما هو طريقة الطبيعيين والمتكلمين المستدلين
بالحركة والامكان ونحوهما على وجوده تعالى ثم بعد الاستدلال بهذه الطريقة على وجود الواجب تعالى يمكن ان
يستدل على صفاته من عدم التغير والكثرة وكونه واحدا مبدا للكل بالترتيب الذي عليه الوجود سالكا من العلة الى
المعلول الى آخر مراتب الوجود فبهذا الطريق يحصل غرض جميع العلوم التي تحت هذا العلم اي معرفة جميع مسايلها
بطريق البرهان اللمي الذي هو من العلة الى المعلول قيل ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا
المنهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات الزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها
وعللها بان ينظر في طبيعة الموجود ولوازمها ولوازم لوازمها وفصولها وانقسام جنسها وهكذا الى ان
ينتهي في اللوازم والانقسام الى الجزئيات المتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على

الدور

معرفة جميع ما في هذا العلم بدون استعانة بالعلمين الآخرين
بل بهذا الطريق لحصيل صح

الكلي من قبيل استنتاج الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن القوى
البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وضبط انقسامها ومبادي تشعباتها والاحاطة بالطرق فاحتاجت
الى استيناف موضوع آخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات والمنطقيات
فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة ثم ربما عجز عن
سلوك طريق اللم في معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في العلوم
الطبيعية وكالكم في علوم الرياضي بل يحتاج في معرفة ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد
لذلك الموضوع الى استيناف موضوع آخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث عن
الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة
وربما يتنزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع لعلمه اخص من الاخص لعجزه عن النظر في احوال
الخاصة العيرات الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئي على الوجه الجزئي الراجع الى
حال ذلك الموضوع الجزئي على الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي
على الوجه الجزئي الراجع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت
علم الطب وكعلم المرايا المحرقة تحت علم المناظر انتهى وفيه نظر لانه يستفاد من كلامه ان جميع اقسام
الحكمة من الالهي والطبيعي والتعليمي مرتبة بعضها تحت بعض بل الظاهر منه ان ما تحتها ايضا كذلك من الطب والمناظر
ونحوهما وان افراد بعضها من بعض واستيناف موضوع تحت موضوع اعم انما هو لعجز انفسنا عن سلوك
الطريق اللمي في اثبات الاحوال للموضوع الاعم متنزلا الى ان ينتهي الى جزئياته فلا جرم يستانف موضوع
اخص تحت اعم ويبحث عن احواله الكلية بطريق اللم ربما يتيسر وهكذا وهو كما ترى لان كثيرا من مسايل هذه
العلوم مرتبة بعضها تحت بعض سيما الرياضيات والظاهر ان ليس الباعث على افراد هذه العلوم بعضها من بعض وجعل
بعضها تحت بعض الا ما اشرنا اليه سابقا فتذكر ثم ان في كلام الشيخ لكلام لا بد ان يعترض لها احدها ان
ما ذكره من ان الاستدلال بالوجود على النحو الذي ذكره استدلال بالحق على نفسه وهو طريقة الصديقين
لا يكاد يستقيم اذ ليس الا انه لا فرق بين هذه الطريقة ايضا الا من الوجود الذي نجده من بديهة الحس ونحوه

على ثبوته تعالى وهذا الوجود الذي نجده معلول لغيره ومن جملة خلقه فكيف صار الاستدلال به استدلالا بالحق على
نفسه بل الظاهر انه لا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال الذي ذكره المتكلمون غاية الامر ان بين الطريقين فرق
فيها ان المتكلمين يستدلون على ثبوت الامكان ثم يستدلون به على ثبوت الواجب وفي هذه الطريقة لا يستدل
على ثبوت الامكان بل يكتفي بالترديد بان يقال هذا الوجود الذي نشاهده اما ممكن او واجب الى آخر
الدليل وظاهر انه بهذا القدر لا يلزم ان يكون استدلالا بالحق عليه اذ هو ايضا استدلال من هذا الوجود المحسوس
كما في استدلال المتكلمين غايته انهم اثبتوا امكانه ايضا وهم لا يثبتون على ان الظاهر ان بعض المتكلمين اذا اثبتوا
اولا الامكان فلعله ليس لاجل انهم زعموا ان الاستدلال موقوف عليه بل لبيان ما هو الواقع نعم لو استدل
احد بهذا النحو على ان بين انا نجد بديهة امرا متصفا بالوجود وهذا الامر لا بد ان يكون حقيقيا لا اعتباريا
ووجوده حقيقته لا بد ان لا يكون له مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه فهو الواجب لكان فيه مفتقرا
وان كان ادعائها اما بالبديهة او البرهان لكان فيه استدلالا بالحق على نفسه لكن ابن كلام الشيخ الذي
ذكره في الاشارات ويجيء في هذا الكتاب من هذا وثانيها ان هذا الاستدلال الذي ذكره ايضا استدلال
من الامور المحسوسة اذ هو باعتبار الوجود الذي نجده بالحس اذ مع قطع النظر عنه كيف يمكن الاستدلال
بمقدمات كلية عقلية على ان للوجود مبدأ الا ان يقال لا حاجة الى الاستدلال بالوجود المحسوس بل وجدانا
وجود نفسنا كاف في المطلوب لكن الظاهر ان النفس ايضا عندهم من الامور الطبيعية لما تقرر عندهم من بحث عن حالها
في الطبيعيات فالاستدلال بوجودها ايضا استدلال من الامور الطبيعية والاولى ان يقال كان مراده
انه لا حاجة في هذا الاستدلال الى خصوص المحسوسية والامور المتعلقة بالمحسوسات من حيث انها كذلك فان الوجود
الذي نجده من المحسوسات يكفيه وينظر فيه من حيث انه وجود لا من حيث انه امر متعلق بالمحسوسات ويستدل به
على وجوده تعالى وثالثها ان مراده انه يمكن في الواقع ان تحصيل العلم بجميع مسائل هذا العلم بطريق اللم والاستدلال
من العلة الى المعلول من دون النظر في المحسوسات سواء كان ذلك العلم لنا او لغيرنا من المفارقات
فهذا مع انه غير مناسب للسياق للارادة كما لا يخفى لا يلائمه قوله ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ اذ لا
حاجة الى ذلك لانه لا شك ان المبدأ تعالى يعلم ذاته ويعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلول وكذا العقول

ره
اراد

عنهم

عنهم وان اراد انه يمكن لنا تحصيل هذا العلم بهذا الطريق مع قطع النظر عن انه ينافي ظاهر قوله بعيد ما عنه يرد عليه
ان غاية ما ذكره انه يمكن لنا الاستدلال على وجود المبدأ انه لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة بعد
ذلك يمكننا ان نستدل على صفاته من عدم التغير والتكثر وسيدية الكل مثلا وغير تلك الصفات لعله من الصفات
العلى المشهورة وهذا غير كاف في المرام اذ العلم بالواجب ان كان بطريق الكنه لزم منه العلم بما سواه بطريق
العلية واما بالوجه فكما يمكن ان يعلم فلا يلزمه وجوه والمقدمات التي ذكرها من اثبات الصفات المذكورة
له غاية ما يلزم منها على تقدير تسليم ان اول ما يصدر عنه هو العقل بعينه ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد ثم ظاهر ان بعد ذلك لا يمكن اثبات انه يمكننا تحصيل العلم بما بعد العقل الاول من طريق الترتيب العلي
اذ ظاهر انه لا سبيل لنا الى تحصيل العلم بان الجهات التي نجدها في العقل الاول لا بد ان يكون سببا او واسطة
لشيء اذ نجوز ان لا يكون سببا لشيء اصلا وعلى تقدير ان يكون ولا بد سببا او واسطة لشيء ما هو اذ ما ذكروه من ان
الجهات التي في العقل لا بد ان يكون سببا للعقل الآخر والفلك الاول مادته وصورته على تقدير صحته انما هو
بعد اثبات الافلاك على النحو المرصود واما بدون ذلك فلا وهو ظاهر وح ينقطع العلم من هذا الطريق ضرورة
وان كان مراده مجرد تجويز ان تحصيل هذا العلم لنا بهذا الطريق فهو امر لا يحصل له مع انه يابى عنه قوله ان لنا
سبيلا في بعض الامر طريقا آه وكذا يلغو بحسب الظاهر ما ذكره من انه يستفيض لك فيما بعد اشارة آه اذ مجرد
التجويز لا حاجة له الى ذلك وبالجملة هذا الكلام من الشيخ لا وقع له ولا طائل تحته قوله الا في بعض جمل
مراتب الموجودات كانه اراد به مراتب العقول والنفوس الفلكية واجسامها وقد عرفت انه لا سبيل لنا على
تقدير صحته ايضا الا الى اثبات العقل الاول من هذا الطريق ولا حاجة فيما سواه الى سبيلا وما اوتينا من العلم
الا قليلا قوله فهو انه فيما بعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة كانه لم يرد على الاول ان هذا اسمه بل
ذكر شيئا يستفاد منه اسمه قوله ويعني بالطبيعة القوة او قبيل لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة
الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات
وتلك القوة هي غير الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام
لان صورها النوعية نفوسها كما هو المحقق ومنها طبايعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة

وفي بعض النسخ ما بعد الطبيعة وهو الظاهر اذ الظاهر ان
اسم هذا العلم هو علم ما بعد الطبيعة م م

مدظله
عين

التي عن الطبيعة والا لما استعمل لفظ الطبيعة على المزاج وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشي الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول ذا الاعراض انتهى وقد يقال ان الطبيعة تطلق على معان اخر ايضا منها ما عليه نظام الوجود وتستقيم امره عنده ومنها العناية الالهية **قوله** فقد قيل انه قد يقال آه استشهاد لصحة ارادة المعنى الذي ذكره من لفظ الطبيعة **قوله** او بالعموم قبل الطبيعة ان كان المراد به انها من الامور العامة التي يتصور اولا قبل الطبيعة على ما فسرناه به سابقا ففيه انه ينافي ما ذكره آنفا من ان اول ما شاهده وتفحص عن احواله هو هذا الوجود الطبيعي فالظاهر انه اراد به معنى آخر وهو انها باعتبار العموم متقدم على الطبيعة بمعنى ان هذه الامور لما كان توجد في المفارقات ايضا فالحصة التي منها في المفارقات متقدمة على الطبيعة وان كانت الحصة التي منها في الطبيعة ليست متقدمة عليها لكن في تقدم الحصة الاولى منها على الطبيعة مناقشة والامر فيه سهل **قوله** ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية آه المراد بالامور الرياضية المحضة ما لا يكون للمادة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته كالفلك في علم الهيئة والمؤلف بالنغمات والايقاعات في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المبحوث عنه في علم الهندسة كذا قيل ثم هذا الشك يرد على ما ذكره في وجه تسمية العلم وعلى ما يستفاد من قوله واما الذي يستحق ان يسمى بهذا العلم آه اذ يفهم منه ان هذا العلم آه اذ يفهم منه ان هذا العلم يبحث عن الامور التي تتقدم على الطبيعة بالمعنى المذكور اما بالذات او بالعموم على النحو الذي فسرناه وان ما سواه لا يبحث عن ذلك اما وروده على وجه التسمية فبان بين المقدار والعدد ايضا تتقدم الطبيعة بالمعنى الذي قررناه من انه تشاهدهما بعد الطبيعة واما على ما يفهم فبان بين انهما متقدمان اما بالذات او بالعموم على الطبيعة وكان قول الشيخ اولا اي ليس قبل الطبيعة واخرا يجب ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة ايضا الى الوجهين ثم وجه التشكيك في العدد باي وجه كان ظ واما وجهه في المقدار فكانه باعتبار اشتراك اسم المقدار في الصورة الجسمية والمعنى المتعارف كما ظهر من جواب الشيخ للشك اذ الصورة الجسمية تقدمها على الطبيعة بالمعنى المذكور ظ وكذا تقدم بعض جهاتها في المشاهدة بالنسبة الينا وقد قيل في منشأ السؤال وان كان امر الطبيعة هو سبب الجسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامر الذي لا يتعلق بالطبيعة والكل المفهوم على ان جميع هذا العلوم ليس كذلك ورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا كذلك اذ لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كسائر الامور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المقدرة المجردة عن المادة حدا او خارجا اما مجردها بحسب الماهية والحد فظ وذلك بحسب الوجود الوهمي واما مجردها في الوجود الخارجي فكما هو عند بعضهم ممن يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم الطبيعة انتهى وهو كما ترى **قوله** فالذي نقول في هذا التشكيك هو انه اما الهندسة آه حاصل جواب الشيخ في الهندسة ان ما كان موضوعه الخطوط والسطوح والمجسمات فلا وجه للشك فيه باي وجه كان اذ ظ انها لا تتقدم على الطبيعة على معرفتها وان حمل بان الاول ظ جدا او اما الثاني ففيه حديث والامر سهل واما ما كان موضوعه المقدار فخطر الشك عليه باعتبار اشتراك اسم المقدار بين الصورة الجسمية والمعنى المتعارف واحتمال ذهاب الوهم الى المعنى الاول ومع انه يكون متقدما على الطبيعة بالذات وكان معرفة الطبيعة عليها بالنسبة الينا لكن اذا تحقق الامر ظهر ان موضوعه ليس المقدار بهذا المعنى اذ ظ انه لا يبحث عن المقدار باعتبار كونه معروضا للمقدرة والقبول الاشكال المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب كما هو دابهم بل هو المقدار بالمعنى الآخر الذي هو عرض الصورة الجسمية لانها بذاتها ليست مستعدة لهذه الامور بل استعدادها لها باعتبار عروض المقدار بالمعنى الآخر لها كما عرفت فيما سبق في المنطق والطبيعي ثم لقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم لما كان كل واحد منها مجهولا مع المقدار المجمل واحد ولا يكون المقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام للمقدار الا باحد هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان التحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك من انشاء الله فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل الثلث والمربع

بالذات او بالعموم ولا يتقدم معرفة الطبيعة

مرط
انه بحث

والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع
المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية انتهى وفيه نظر لان الشيخ ما جوز مفارقة المقدار المطلق الذي
يكون انواعه الخط والسطح والجسم عن الطبيعة القوام بل انما قال ان المقدار بالمعنى الآخر اعني المعنى
الذي يكون جنسا للخط والسطح والجسم غني عن الطبيعة القوام بل انما قال وهو بعد الهيولى اي الصورة الجسمية
لا يكون بعد الطبيعة بل انما يتقوم بالطبيعة ثم اين هذا من ذاك وسيجيء لهذا زيادة بسط وتوضيح قوله
فالاعراض اللازمة له اي لهذا الكم لكونه اي اعلى انه يعتبر المتعلق بالمادة والمفارقة عنها انه بهذه العلوم الحكمية
في العوارض الذاتية ايضا لا في مجرد الموضوع وقد اشار اليه ايضا سابقا قوله وقد عرفت في
شرح المنطقيات والطبيعيات آه قيل الفرق الذي ذكره في ذلك الكتابين هو ان الجسم الذي هو من قبيل
الطبيعة وهو مقوم الهيولى هو جوهر يعرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوايم وتلك الابعاد امتدادات
مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا متعين لها مرتبة من الطول والقصر فلا يختلف بها الجسم
ولا الجسم بهذا المعنى قابل لنسبة من النسب كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب
والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو يتقوم بالمادة هو القابل للابعاد الموجودة
الذي يوجد فيه الاجزاء والمساحة له بالقوة وهو القابل لاي نسبة من تلك النسب المذكورة وهو الذي
يصلح لان ينظر في احواله المهندس فان له صورة هي تلك الصورة اي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعد ان
مع الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شيء غير الكمية ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الآخر
فهو الذي من باب الكمية لانه هو نسبة السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك نسبة الجسم الذي من باب الكم
الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذلك حكم الخط في نسبة احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل
للمساواة واللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان
كانت من لوازم الجسم التي هي الصورة ضرورة عدم انفكاكها عن التناهي والتحديد لكن صورة الجسم اذا
جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا والمحصل ان هذا الفرق
كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فهذا حكم منها كلها بعدم المفارقة

دنحكم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذلك السطح الذي هو فصل الطبيعي
غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون

عن المادة من كل وجه دون المقدار بنفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء
ما من هذه الثلثة انتهى ولا بد اولا من تحقيق ما ذكره الشيخ في الفرق بين الجسمين والسطحين والخطين
ثم التعرض لحال البحث الذي اورده عليه فاعلم ان القوم كانهم فهموا من عبارة الشيخ ان الفرق
بين الجسم الطبيعي والتعليمي باعتبار التعين وعدمه فاذا اخذ الجسم غير معين كان هو الطبيعي اي
الصورة الجسمية واذا اخذ معينا بتلك النسب المذكورة وبدونها لا وعلى هذا يكون الفرق بين السطحين والخطين
ايضا كذلك والظاهر انه فاسد وانه ليس مراد الشيخ اما فساده فلان الصورة الجسمية جوهر والجسم التعليمي
عرض بالاتفاق منهم والبرهان ايضا قائم عليه ولا يمكن كون شيء واحد جوهرا وعرضا باعتبار اخذه
التعين وعدم التعين وهو ظاهر واما انه ليس مراد الشيخ اولا فلانه لا معنى لكون هذا الامر الظاهر الفساد محققا
له وثانيا انه قال في المنطق في اثناء هذا البحث والمعنى العرضي للمقدار في الابعاد الثلثة مقدر محدود او
غير محدود وهو العرض الذي من باب الكم وهذا صريح في ان الكم ايضا يمكن ان يكون غير معين فلا يكون
الفرق بينه وبين الصورة باعتبار التعين وعدمه الا ان يقال اراد بغير المحدود ههنا غير المتناهي و
هذا ايضا بعيد فالصورة الجسمية لا يتعين فيه لا باعتبار التناهي ولا بعدمه واما الجسم التعليمي فهو ما يتعين
فيه التعين اما بالتناهي او بعدمه وبالجملة الصواب حمل كلام الشيخ على ان الصورة الجسمية هو الامر
الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متناهية او غير متناهية وهذا الامر قائم بذاته وليس من قبيل
الابعاد بل الابعاد انما يعرض فيه ويفرض فيه وهذا الامر باعتبار ذاته بذاته لا يتصور فيه التقدير والمساواة
والمفاضلة اذ لا يجوز ان يقال ان جسما باعتبار انه قابل للابعاد الثلثة زائد على جسم آخر او مساو له
او انقص منه وهو ظاهر بل انما يكون ذلك باعتبار نفس الابعاد اما متناهيا او غير متناه وهو الذي يقبل
التقدير والمساواة والمفاضلة وليس المراد انه يصح ذلك وان اخذ مطلقا اي كليا او مبهما لا باعتبار
يجري فيه تلك الامور بل بعد اخذه معينا يجري فيها مثلا اذا اخذ البعد من حيث انه بعد لا يجوز ان يحكم عليه
بانه ازيد من بعد آخر الماخوذ كذلك ايضا او ماخوذا على التعين او مساو له او انقص منه وانما يجوز ان يحكم عليه
بذلك بعد اخذه احد البعدين ذراعا والآخر ذراعين مثلا وهو ظاهر وعلى هذا لا يلزم محذور فان قلت قوله

والخطين

وهو وضعه الجسم التعليمي هو الابعاد

الشيخ ضرورة ما يلزمها من التناهي والتحدد يدل على ان الجسم التعليمي هو المأخوذ مع التناهي
والتعين والطبيعي هو المطلق قلت في عبارة الشيخ ليس لفظ التناهي على ما رأينا في النسخة التي عندنا
من المطلق وانما هو التحدد فقط ومراده بالتحدد هو التقدر وقبول المساحة اذ قد علمت ان الصورة
الجسمية ليست مما تقبل المساحة بمجردها سواء اخذت مطلقة او معينة بخلاف التعليمي فانه قابل للمساحة اذا
اخذ معينا فلا يكون منافيا لما ذكرناه وهذا هو الفرق بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي واما الفرق بين
السطحين والخطين فهو ان الصورة الجسمية بالمعنى الذي حققنا لا شك انه اذا عرض لها الجسم التعليمي المتناهي
ايضا له نهاية غير ذاته وظاهر ان النهايتين لا يمكن ان يكونا امرا واحدا فنهاية الجسم الطبيعي هو السطح
الذي ليس من باب الكم ولا يكون معروضا للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة بذاته بل باعتبار
عروض السطح التعليمي ونهاية الجسم التعليمي المتناهي ايضا له نهاية غير ذاته هو السطح الذي من باب الكم
ويصلح للتقدير والمساحة والمساواة والمفاضلة باعتبار جهتين اعني الطول والعرض فقط وقس عليه الخطين
وليس الفرق بين السطحين والخطين باعتبار اخذ التعين وعدمه كما في الجسمية فالسطح الطبيعي هو الشيء
الذي يمكن ان يفرض فيه بعدان والتعليمي هو البعدان والخط الطبيعي هو الشيء الذي يفرض فيه بعد واحد والتعليمي هو
البعد الواحد فان قلت قد زاد ما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة واللامساواة الا اذا كان
ذراعا او ذراعين مثلا ان الفرق بين الخطين بالتعين وعدمه قلت هذا ليس في عبارة الشيخ بل هو من عبارة
القائل والشيخ لم يتعرض للخط وتركه للمقايسة وعبارته في السطح هكذا والسطح ايضا له صورة غير الكمية التي يقبل
وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يعرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شيء بل يصح
في ذلك الشيء فرض ثلثة ابعاد [illegible] وهي منطبقة على ما ذكرناه اذ قد تحقق هذه المعاني نقول ان البحث الذي اورده
غير متوجه على ما قررنا كلامه اذ ليس يفرق الشيخ بين الجسمين باعتبار التعيين وعدمه كما اخذه القائل حتى يرد ان المقادير
الاجزاء الانواع الثلثة فاذا كان هذه الانواع غير مفارق القوام عن المادة فكيف يجوز ان يكون المقدار
كما ذكره الشيخ لا [illegible] مفارقة المقدار الذي هو جنس هذه الانواع عن المادة بل انما نقول ان المقدار الذي
الصورة الجسمية وهو ليس متحدا مع الجسم التعليمي ومحالة بالامتناع حتى يرد ما ذكر بل هو امر مغاير له بالذات

فيعرضها ايضا والتناهي ولا شك ان نهايتها غير ذاتها
ولا شك ايضا ان الجسم التعليمي المتناهي م م

على الشيخ م

يتحقق في المقدار الذي بمعنى الصورة الجسمية بهذا المعنى القول بالمفارقة بل القول بتقدمه بالذات على الطبيعة كما
مراد القائل ليس بالمفارقة بهذا المعنى ولو كان مراد القائل مجرد ان الشيخ لم فرق بين السطحين والخطين ايضا
فلم لم يجب عنها ايضا بنحو ما اجاب في الجسم بان السطح والخط الذي هو موضوع الهندسة غير السطح والخط الذي
بالمعنى الآخر مع ان كلامه لا ينطبق عليه جوابا ان المقدار لما كان احد معنييه هو الجوهر الذي تقوم به الطبيعة
ليحصل الشك فيه باعتبار حمله على هذا المعنى واما السطح فكلا معنييه عرض على ما صرح به في المنطق فكان معنى
يحمل لا يلزم منه شك اذ ليس مقوما للطبيعة بوجه وكذا الخط فان قلت اذا كان الطبيعة بمعنى الجسم المحسوس
المأخوذ مع الاعراض فيمكن ان يكون العرض مقوما له قلت ظاهر ان مرادهم من تقوم الطبيعة وعدمه
في هذا المقام تقوم اصل الجسم او المادة لا المأخوذ مع العوارض كيف وعلى هذا يلزم ان يكون الكيفيات
المحسوسة من مقومات الطبيعة وكان البحث عنهما من الالهي لا البحث عنهما من جهة الوجود وعدمه لانه هو
من الالهي بل البحث بالوجوه الاخر الذي هو من الطبيعي ويذكرونه فيه فان قلت ما معنى قول الشيخ
فيكون الجسمية التي من باب الكم الى آخر ما نقله وما وجه ربطه الوصل والاستدراك الذي فيه قلت كان المراد
ان الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ولا يمكن تجردها عنها فلا يمكن
ح ان يقال ان الصورة الجسمية المجردة على الاطلاق جسم تعليمي لكن نقول ان الصورة الجسمية اذا جردت
من المادة مع كميتها اللازمة لها فهو جسم تعليمي او ان كميتها فقط اذا جردت عنها في الذهن وجردناها
عنها في الخارج محال هي جسم تعليمي لان تجرد الكم عنها ممكن في الذهن وان لم يمكن العكس وعلى هذا الظاهر
الارتباط على النسخة التي رأيناها من الشيخ ليست العبارة كذا بل هكذا فيكون الجسمية التي من باب الكمية
يلزم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت كميتها او
جردت منها الكمية مأخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والمعنى على هذا واضح **قوله** واما العدد فالشبهة
فيه اكد آه وذلك لانه متقدم بالعموم وعلى الطبيعة ومتأخر في معرفته عن مشاهدتها في الاشكال بين
الوجهين جميعا فيقل وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان الكمية
والعددية قد تكون حقيقية وقد تكون حقيقية وقد تكون اضافية فالفصل الحقيقي بالا يكون [illegible] قبل العدد الحقيقي

ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا الوجه موضوع هذا العلم بانه علم ما قبل الطبيعة وما بعدها بالاعتبارين يمكن
ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فوصفه بالقبلية والبعدية انما يكون بحسب المعنى
الاضافي منهما على ان التسمية عاكفي فيهما ادنى مناسبة ولا يلزم فيهما ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس
اشبه فيهان موضوع الالهي هو الموجود من حيث انه قبل الطبيعة قبلية حقيقية باعتبار انه لا اعم منه ويمكن توجيه
الحقيقية بالنسبة الى الهيولى بوجه لطيف فافهم **قوله** الا ان يكون علم ما بعد الطبيعة موا انه لا يشتمل شيء
يكون مفارقا عن الطبيعة من كل الوجوه كالباري تعالى والعقول والتسمية باعتبار ان بعض اجزائه كك
تسمية للشيء باسم اشرف اجزائه وح لا يجري هذا الوجه في علم العدد فلا يلزم ان يكون ايضا علم العدد داخلا في
علم ما بعد الطبيعة **قوله** ولكن الشان المحقق لكون علم الحساب خارجا اه لما كان المذكور انما يدفع الاشكال — الجواب
عن وجه التسمية فقط لكن يبقى الاشكال الآخر من حيث انه فهم من كلامه ان في هذا العلم بحث عما يتقدم على الطبيعة
بالذات او بالعموم وتوجيه لا بحث عنه مع ان علم العدد هو متقدم بالعموم على الطبيعة قال لدفع هذا الاشكال — يبحث عن العدد
لبقيه ولكن الشان المحقق لخروج علم الحساب عن علم ما بعد الطبيعة الى خرا قال والمحقق يمكن ان يكون
صيغة الفاعل او المفعول على الاول يكون الكون متعلقا به وعلى الثاني يكون متعلقا بالشان **قوله**
وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا اي في الخارج الا عارضا لشيء في الوجود اي الخارجي ووجود العدد
في الخارج لعله باعتبار وجود موصوفه فيه **قوله** وفي العالم حيثما هو غير مفارق للطبيعة اما
الحالة الاولى فظ واما في الحالة الثانية فلان الوهم لما كان جسمانيا كان ما فيه غير مفارق للطبيعة وفيه نظر لان
المراد بالوهم ان كان معناه المتعارف فلا نم الحصر الذي ادعاه من ان العدد اما ان يكون موضوعا للاشياء المتحققة
من زيادة ونقصان اذ كان في هيولى الاجسام او في الوهم وان كان المراد به اعم من الوهم والعقل فلا نم — اذ يجوز ان يكون في العقل اذ الاعداد الكلية الحاصلة في العقل لا شك انها موجودة في الذهن كالاعداد الجزئية في الوهم
لا يلزم ان يكون مقارنا للطبيعة الا ان يحمل النفس ايضا من الامور الطبيعية ولو قيل ان مراده ان الوهم
لا بد ان يأخذ هذه الاحوال والصفات اي التنصيف والتضعيف والزيادة والنقصان ونحوها من الاعداد التي
في المادة اذ لم يشاهد هذه الاحوال في المواد لا يمكن ان يتصورها بالوجه الكلي فيصح ان موضوع العدد الحاصل في
المادة وهذا هو المراد بقوله فمبدأ نشأته ان يكون اول نظره فيه في الوهم آه نقول مع هذا يلزم ان يكون

جميع الامور الكلية التي يبحث عنها في العلم الالهي مقارنة للمادة ايضا لان ادراكها على وجه العموم لا يكون الا
بعد توهمات جزئية يستعد النفس لادراكها على الوجه الكلي والتوهمات الجزئية انما يكون باعتبار اشراكها
المواد الجزئية والاتصاف ان ارتكاب مثل هذه التكلفات بارد جدا مع انه لا اضطرار اليه لان الاشكال
ان كان باعتبار انه لم افرد علم الحساب عن علم الالهي مع انه موضوعه لا فرق بينه وبين الامور التي
يبحث عنها في هذا العلم من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية ونظايرها فجوابه ما مر مرارا من ان افراد
العلوم بعضها عن بعض باعتبار ان بعض افراد الموجود قد اتفق ان له مباحث كثيرة بحيث يصلح ان يجعل
علما عليحدة والعدد من هذا القبيل ولا يضر فيه عدم الفرق بينه وبين بعض الامور التي يدخل في هذا
العلم لان هذا المعنى الذي اتفق في العدد لم يتفق فيه وليس المناط في الافراد التعلق بالمادة وعدمه
وافراد الطبيعية ايضا ليس وجهه الا ذلك كما عرفت مرارا وان كان باعتبار وجه التسمية فامر وجه التسمية
سهل لظهور انه لا يلزم فيه الاطراد والانعكاس مع انه ذكر جوابا يصلح لدفع الاشكال بهذه الجهة وان
كان باعتبار انهم حدوا العلم الالهي بانه يبحث عن المفارقات فعلى تقدير تسليم ثبوت هذا الحد منهم ودخول
كلام من بعيد يجعل على انه تعريف بالاعم كما هو المشهور من جواز هذا عند القدماء ولو فرض انه لم يجوز ذلك فغاية
ان الحكم ببطلان هذا الحد وفساده سهل كثيرا من التزام هذه التعسفات الباردة المحوجة التي لا طائل تحتها ولا
يوصف علم بها الا بالمحتاج والعناد وقيل في هذا المقام واعلم ان بعضا فرقا آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلق
وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تشخص في الوحدات لا كونها على عدد خاص ومرتبة
معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة او مائة او الفا او غير ذلك اي ككونه زوجا او فردا او زوج
زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك من
العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع علم الحساب الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على سمات والوحدة
التي هي مبدأ العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذات عدد كثير مؤلف من
تكرار احاد متماثلة كما هو المحقق عندنا فالعدد الذي هو من باب الكم مستعد لهذه النسب المذكورة لا يوجد الا في
الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها انتهى ثم قال في الحاشية اعلم ان العدد الكم

غير طبيعية الكثرة التي تقابل الوحدة مطلقا التي يبحث عنها هو من في الطبيعة الاولى لان شرط الكم المنفصل امران
احدهما ان يكون اجزاوه وحداته من جنس واحد والثاني ان يكون لها حد معين من الكثرة لكونها عشرة او ثمانية
ولاحد لذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بما يحد الا بعد آحاده الى ان يبلغ احادها آخرها حيث قالوا انها
انها المولفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجي في هذا الكتاب انتهى وفيه نظر لان كون
الاحاد التي في المفارقات غير متماثلة كانه لا وجه له وعدم تماثل محالها لا يستلزم عدم تماثلها اذ كيف يمكن
ما الدليل على ان العدد الذي هو موضوع العلميات هو الذي يكون احاده متماثلة مع ان قواعدهم ومسائلهم شاملة
لغيره ايضا كما هو الظ فهذا التخصيص ارشاد له واي باعث عليه وهو وان كان منصبه المنع لانه بصدد جواب
الشبهة لكن مثل هذه المنوع التي لا شاهد له اصلا مع مخالفته لظاهر الحال ومما يفهم من ظواهر كلامهم
مما لا ينبغي ان يسمع ويصغى اليه وما ذكره في الحاشية من لزوم الامرين في الكم المنفصل فالامر الاول
منهما قد عرفت حاله وتمسك عليه الامر الثاني ايضا بل هو اشنع اذ يلزم ان لا يكون العدد الغير المتناهي عددا ولا
يقول به احد اصلا ثم قوله في الحاشية لاحد لذلك آه فلا يفهم معناه ظاهرا وكانه اراد انه لما كان لكل نوع
حد معين من الكثرة معتبرا في العدد ويقولون ان العدد لا يمكن تعريفه الا بعد آحاده الى ان يبلغ آخرها اذ لو جاز
ان يكون غير متناه لما بلغ آخرها وهو مع كونه بعيدا عن العبارة فيه انه على تقدير انهم قالوا هذه العبارة فهو على
سبيل التمثيل المراد واذ معلوم ان المراد عد احاده الى ان يبلغ آخرها ان كان غير متناه وينتهي الى آخرها ان كان متناهيا
وهو ظ **قوله** لانه وهم لو هم الوهم بالمعنى المصدري اي التوهم **قوله** ماخوذ من احوال الطبيعة
لها ان يجتمع آه وفي بعض النسخ من احوال الطبيعة لها وعلى الثاني لها ان يجتمع صفة الطبيعة وعلى الاول حال
منها **قوله** فينبغي لنا في هذه الصناعة ان يعرف آه فذ يقال ان الشيخ خلط في هذه المقالة المقدمات
بالمسايل وليضا الفصل الثامن اشبه بالمقدمات فكان الاولى على تقدير الخلط ان يقدمها على الفصل الخامس
والسادس ليكون المقدمات في طرف والمقاصد في طرف آخر فهذا خلط آخر واجيب بان وجه الجمع كانه
عموم نفع تلك المسايل في ساير المطالب كالمقدمات فلشدة المشابهة والمناسبة بالمقدمات اوردها في
مقالة واحدة واما الخلط الآخر فكان وجهه ان الغرض من الفصل الثامن لا يبعد ان يكون اثبات ان الواجب

جميعا فاذا كان متناهيا كان تعريفه بعد احاده

فصل في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم

والسابع

حق وكذا معلولاته وهو احق بها ورد شبهة السوفسطائية لرد ايراد يورد على هذا وليس الغرض منه ابطال
زعمهم لاثبات الوجود الذي هو الموضوع لكون من المقدمات دون المسايل **قوله** لانه ليس يحتاج الموجود
في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا قال عنايت يورد على هذا ايراد مشهور وجواب يكون مشهورا
ينبغي قد بحث في هذا العلم عما يحتاج الموجود في الانقسام اليه الى ان يصير طبيعيا او تعليميا بل يحمل لانقسام
هي الطبيعيات والتعليميات ايضا انقسام الموجود الى المفارق لا يحتاج الى ان يصير تعليميا اذ التعليمي هو
المقارن في المادة والانقسام المذكور لا يتوقف على حد المادة اقول ليس شي منها بشي والوجه ما اشرنا
اليه فيما اشرنا اليه وما اورده من الجواب غير صواب كل من وجهيه غير وجيه بوجوه اما جواب الاول
حق الاشكال فهو ان الرئيس يريد ان الجوهرية من الاعراض الاولية للموجود فتبينه بان جوهرية الموجود
لا يتوقف على صيرورته شيئا آخر حتى يصير جوهرا ولا يستلزم من ذلك ان يكون كل ما يبحث عنه في
ذلك العلم عرضيا اوليا فهذا الوجه اذ على ما قرره في البرهان كثيرا ما يبحث عن الاعراض الاولية الغير
الاولية وما يشتمل بها يشتمل لعوارض اولية لا عوارض اولية وكذا ان الجوهرية عرض اولي للموجود كذلك
الجسمية عرض اولي للجوهر وبهذا الظهر فساد ساير مواد الايراد ويظهر ايضا ان ما تكلفه في الجواب غير
صواب فان قوله الموجود لا يحتاج في ان يصير احد هذه الامور الى ان يصير طبيعيا او تعليميا غير صواب
وكانه معاندة ومكابرة وقوله بل بعض هذه الاقسام هي الطبيعيات لا حاصل له ولا طايل تحته ولعله
قوله وليضا باطل والتفصيل في موضعه منها انه لو كان التعليمي هو المقدار في المادة لكان انقسام الموجود
اليه موقوفا على اعتبار المادة انتهى ولا يخفى ان ما حسبه جوابا للسؤال وحلا للاشكال فهو في نفسه اذ لو
كان البحث عن هذه الاشياء باعتبار انها اعراض ذاتية للاعراض الذاتية للموجود فعلى هذا يجب ان يكون
جميع مباحث الطبيعي والتعليمي بل فروعها ايضا من الطب وغيره داخلا في العلم الالهي اذ جميعها اعراض
اعراض للموجود وليضا لا فايدة لما ذكره الشيخ مرارا من ان الاحوال التي يبحث عنها في هذا العلم ما
لا يحتاج الموجود في لحوقها له الى ان يتخصص تخصصا طبيعيا او تعليميا او غير ذلك من موضوعات العلوم
الاخر كما هو الظ ولو قيل ان جميع الاحوال وان كان كما قلت من انها اعراض اعراض الموجود لكن

الكا

اخرجوا عنها احوال احوالها لما ذكرنا سابقا من صلاحيتها لكونها علما على حدة ولذا استثنى الشيخ الاحوال التي
يحتاج الموجود في عروضها له الى ان يتخصص طبيعيا او غير ذلك فنقول فعلى هذا اعاد الاشكال وطلب دفع هذا
الجواب ويحتاج الى جواب آخر فالصواب في الجواب ان يقال ما يستنبط من الكلمات السابقة انك قد
عرفت ان موضوعات العلوم الاخرى لما كان احوالها من حيث انها احوالها صالحة لجعلها علوما على حدة
افردوها من هذا العلم فما كان من الموجودات واحوالها مما لا يبلغ الى هذه الموضوعات واحوالها يبحث
عنه في هذا العلم سواء كان الغرض اثبات وجوده كتقسيم الموجود الى الواجب والجوهر والعرض والعقل والنفس
والمادة والصورة او اثباته لبعض الموجودات كاثبات الصفات العلى للباري تعالى واثبات الصفات المختصة بالمفارقات
واما اذا بلغ الى هذه الموضوعات فالبحث عن بعض هذه الموضوعات ليس اما باثبات وجوده او باثباته لشيء
آخر من الموجودات فهو ليس من هذا العلم اذ الجميع عوارض الموجود ولم يبلغ الى حد استثنوه من هذا العلم واما
عوارض هذه الموضوعات فالبحث عنها ان كان باعتبار انها اثبات وجودها في انفسها وكيفية وجودها فهو
ليس من هذا العلم اذ هو بالحقيقة ايضا ليس داخلا في المستثنى بل المستثنى هو الاحوال التي لهذه الموضوعات
من حيث انها احوال لها مثلا الحركة والسكون من احوال الجسم الطبيعي المستعد للحركة والسكون الذي هو
موضوع الطبيعي فاذا كان الغرض من البحث عنها اثباتها للجسم المذكور بان يقال الفلك متحرك او الارض
ساكنة في الوسط فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانهما اخرجوا احوال الجسم المذكور بان يقال الفلك متحرك
او الارض ساكنة في الوسط فهو من الطبيعي وخارج عن الالهي لانهم اخرجوا احوال الجسم من حيث انها احوال
من هذا العلم واذا كان الغرض اثبات وجودهما وان وجودهما من قبيل الاعراض والجواهر فهو من هذا العلم
وليس داخلا في المستثنيات وقس عليها ما سواهما لا يبقى اشكال من وجه ويظهر فائدة قول الشيخ انه ليس يحتاج علاقه
الموجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فانه وان كان لا يحتاج في ادخال البحث عن
وجود الجوهر في هذا العلم الى هذا القيد اذ لو كان الجوهر مما يحتاج الموجود في تحققه الى ان يصير طبيعيا او
تعليميا ليس لكان البحث عن وجوده داخلا في هذا العلم على ما عرفت لكن البحث عن احواله من حيث انها احوال
لا من حيث انه موجود يحتاج في ادخاله في هذا العلم الى الوجه الذي ذكره وبما قررنا ظهر ان كلام المحشي الاول

ليس بصواب كلها اذ ليس خطاء كليا اما ما هو الصواب كلامه في بعض الموضوعات اذ يصح فيها انها ليس
يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا او تعليميا او غير ذلك حتى يلحقه هذه الموضوعات فالبحث عنها سواء
كان باعتبار وجودها او باعتبار اثباتها لشيء داخل في هذا العلم واما ما هو الخطاء فكلامه في الاعراض الخاصة
بها كالحركة والسكون على ما ذكره لان هذه الاعراض الموجودة يحتاج الموجود قطعا الى ان يتخصص التخصص المذكور
حتى يلحقه ولو جعل مثل هذه داخلا في هذا العلم فاي شيء يبقى للعلوم الباقية فلا بد فيها من تفصيل القول كما ذكرنا
واما ما ذكره بقوله ايضا فيه ايضا ان تعلق موضوع التعليمي ليس هو المقدار في المادة ولو سلم ان بحثه كذلك
فلا يتم سند هذا الجواب ثم ما اورده غياث الحكماء على هذا الجواب من انه غير صواب لانه مصادرة ومكابرة وان
قوله بل بعض هذه الاقسام اي الطبيعيات مما لا حاصل له ولا طائل تحته فلا بد من ان منظوره فيه ما ذاوان
باعثه على اي شيء اذ الظاهر ان منظوره ليس ما اورده على هذا الجواب لانه لو تفطن لما ذكرنا لم يحسب جوابا وخطاؤه من وجوه
صوابا ولم يحكم بخطاء هذا الجواب بل يصوبه من جهة كما بينا وما قال قوله باطل من وجوه وذكر
منها واحدا او ترك الباقي كما هو دابه في هذه التعليقات ترك هذا الوجه ايضا في شرح الهياكل مع انه ذكره لسلامته في ضمن التعليقات
لما فيه ففيه ان لزوم كون انقسام الموجود الى التعليمي موقوفا على اعتبار المادة على تقدير كون التعليمي
هو المقدار في المادة اي مجردا عن حضور ما فيه ولو قيل لعله يحتمل انه على هذا يكون البحث عن التعليمي طبيعيا
اذ يصدق عليه ان عروضه للموجود يحتاج الى ان يصير الموجود طبيعيا اذ يصدق عليه حينئذ ان موضوع
الطبيعي فقط بل لا بد من اعتبار حيثية الحركة والسكون ولا اقل من اعتبار القوة وظاهر ان عروض المقدار
للجسم لا يحتاج الى اعتبار قوة اصلا فافهم قوله في الدلالة على الموجود والشيء وانقسامها الاول اي ليس الجسم

تنبيه على الغرض قال غياث الحكماء لعله اراد بالدلالة الاشارة على وجه يفيد البداهة وتشييع ان احوال
ولم يجابرا و لفظ دال على الوجود فانه بديهي كما توهم فاورد ان هذا لا يحتاج الى فصل وعرض بالعرض في الفن الى ذكر الاعراض
اشار اليه في الفصول السابقة التي منها ما تقدم في تحصيل الموضوع وانه بديهي انتهى والتقريب في بيان الغرض
ما قيل في تبيين موضوع هذا العلم وانيته لان جهة الاكتساب بقول شارح او حجة انتهى ولا يبعد ان يكون الغرض
بعض هذه الدلالة التي ذكرناها فيكون حاصل المعنى ان الفصل في الدلالة على الموجود والشيء وانقسامها

الاول من الوجوه الاكان وبجو نكم تنبيها على هذه المعنى لا تعريفا حقيقيا لما بين انها بديهية لا يمكن تعريفها
بل انه لم يذكر تنبيها الغير على هذه المعانى لان ما ذكر من تعريفات القوم ورايفه كلها تنبيه على هذه المعانى
كما يعترف به وان لم يكن تعريفا حقيقيا **قوله** باخطارها بالبال متعلق بيحاول اى يحاول التعريف
بهذا النحو او حال من التعريف بل ضميره المستتر فى يحاول ومتعلق بتلبس ونحوه وتلبس التعريف به
عبارة عن تحققه فى ضمنه **قوله** او يعلم ما يدل عطف على اخطارها وحاله حالة **قوله** وربما
كان ذلك الاشياء هى فى انفسها اخفى آه قال غياث الحكماء المشهور فى توجيه هذا وجهان احدهما
الذى اشار اليه المحقق فى شرحه للاشارات معتذرا عن تعريف الخبر بالصدق والكذب حيث قال الحق
ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمى اورده لتفسير الاسم وتعيينا لمعناه
من بين سائر المركبات فلا يكون ذلك دورا لان الشىء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا فى
بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها ما يجرى مجراها
عاريا عن الالتباس فايراد فى الاشارات على تبيين ذلك الشىء مما يخلص ويجرد عن الالتباس وربما
يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشىء وههنا انما يحتاج الى تبيين
صنف واحد من اصناف فيه اشتباه لانه المستعين به وليس فى الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول
انا نعنى بالتركيب الخبرى التركيب الذى يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا
فيمكننا ان نقول انا نعنى به ما يقع فى تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا وصاحب المحاكمات بعد تغيير
ما ذكره الشارح بعبارة اخرى قال الحاصل ان معنى الخبر واستنباطه الاول من حيث هو هو تام من حيث
انه مدلول الخبر فمعرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر لا من حيث هو هو مدلول لفظ الخبر موقوف ومعنى الخبر من حيث هو هو اول ح ق
على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا عدة معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه
من بين تلك المعانى فنقول ذلك الذى هو الجنس للانسان موقوفه على الشىء كلا معهما لعيار تهادوا قول فهذه الخاصة عينها معناه ولا يتحقق انه تعرف دور من حيث ان معرفة الانسان ۴
لا حاصل لما قرره من الحاصل اما اولا فلانه يكون المعرف حقيقة هو اللفظ دون المعنى ولم يكن التعريف
تعريفا للمعنى ولا رسما له بل تصويرا لان اللفظ موضوع لاى معنى من المعانى المعلومة ولو كان مراد المحقق هذا لما

اطلب وكفاه ان نقول انه تعريف لفظى بل فى كلامه عبارات صريحة فى ان المراد تعريف المعنى دون
اللفظ واما ثانيا فلانا لا نسلم ان معنى الخبر من حيث هو مدلول لفظ الخبر موقوف على معرفة الصدق والكذب
وفى التوقف الاول ايضا بحث ومناقشة واما ثالثا فلان مثاله وتمثيله غير مطابق ولا موافق للتعريف
اللفظى لكونه لا يخفى ثم اقول فى كلام المحقق بحث لان المعرف يجب ان يكون قبل التعريف
رفع ثانى معلوما بوجه لا بشيء اخر غيره فاين الاشتباه والالتباس وثانيا فى التفريع انه كان فى المصنفات مبادى
اولية يصدق بها لذواتها لا بغيرها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال بواسطة الفاظ الدال
عليها او بغيرها لم يمكن تحصيل العلم بما يتوقف على تلك المبادى وان لم يكن علمها المشار اليه بالاخطار بالبال كافيا
قبل افادة العلم المجهول بل من قبيل التنبيه على مقصد القائل وقد يكون هذا التنبيه بامور هى اخفى من المنبه عليها باعتبار
لفظى مثل ان ننبه على ان الاشياء المساوية لشىء واحد متساوية كما فى الشكل الاول من الاصول بكون تلك
المقدمة متعلقة فى اثباته وتلك الامور وان كانت باعتبار انفسها اخفى لكن اوضح باعتبار التنبيه عليها وكذلك
الحال فى التصورات المبادى مثل ذلك وحاصله ان المبادى الاول تصورية او تصديقية وان كان حصول
العلم بها سببا لحصول العلم بما يتوقف عليها لكنها قد يصير التفات النفس الى ما يتوقف عليها وتذكرها سببا للالتفات
الى تلك المبادى وتذكرها ولا دور وقد مر فى المصنفات ما مر وفى التصورات السابقة على الحيوان كون ذلك هو
مع ما يرد عليه ۴ جنس للانسان فهذان مثالا التوطئة وكان ان احدهما من الاول ويرد عليه ما مر ويرد عليه والنظر الصحيح يدرك ان
كلا من الوجهين غير خال عن وجوه من الخلل ومثل الرسم لم يرد شيئا منهما والاشبه انه اراد ما ذكرنا
اليه فى التعديل انتهى وههنا ابحاث احدها ان قول المحقق الغنية عن التعريف لا معنى له فى هذا المقام اذ
الاعراض الذاتية اذا كانت غنية عن التعريف فلا حاجة الى الاعتذار فى تعريف المعروض بها لانه صحيح
قطعا سواء فرض انه واضح بحسب ماهيته وقد حصل الالتباس فيه فى بعض المواضع كما فرضه المحقق اولا اذ ثانيا
اذا كان الشىء نظريا وكان له عارض بديهى صح تعريفه به تعريفا رسميا ولعله اراد ما يشتمل عليه مما لا يكون من الاعراض
الذاتية اذا كانت شديدة اللزوم ومن كانت معرفتها موقوفة عليه مع انه يصح اخراجها عن حد الصدق والكذب
يشتمل على الخبر الا ان يتكلف ويحمل الغنى عن التعريف على عدم حصول الالتباس فيه على ما فى المعروض او بين

مراده بالعرض الذاتي في هذا المقام ليس هو الصدق والكذب بل ما يشمل معه الصدق والكذب فلبطلانه بحصر
وقوع الخبر وهو غرض التعريف على الاول يندفع الايراد ان جعل الفاء على التفات ارتفع فقط وتمهيدا ان قوله وانما يحتمل
دور لو كان تلك الاعراض اعم مفتقرة الى البيان منكشفا به لا وجه له لانه اذا كان كذلك فالحاجة
الى اعتبار وجه الكلام انما هو ان الصدق والكذب معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر والاعتبار انما هو لذلك مخالفا
نفيه بعدم اعتبار ما الى الخبر كان الجواب هو بهذا الاعتبار الذي ذكره وهو فطن وما يحله كلامه في غاية المشوش
والبيان المنقح ان يقال ان الصدق والكذب ان كان معرفتهما موقوفة على معرفة الخبر ولا يصح تعريف الخبر
بهما لكن ليس المراد في هذا المقام تعريف الخبر بل الخبر نفسه وهو النوع الخاص من التركيب معرفته بديهية
لكن قد وقع بها الاشتباه من حيث ان ما بحث عنه المنطقيون اي نوع من انواع التركيب فنبه عليه باشارة الى
النوع الذي يشتمل تعريف الصدق والكذب عليه اي النوع الذي يتصف بالصدق والكذب ولو تماما
فلا بهذا الادور اصلا كما اذا عرفنا معنى الحيوان اما بديهة او بالكسب ثم عرفنا الانسان بانه حيوان ناطق والحيوان
اما عرفنا الفرس ايضا وعلم ان ما عدا من الفرس هو الحيوان جنس شامله والآخر نوع لكن لا ندري ان الجنس ايهما
فاذا اشار احد الى الحيوان وقال ان الجنس هو الذي عرفت الانسان به لم يكن فيه فساد اصلا ولا تجوز
ان يعرف الانسان به لم يكن فيه فساد اصلا ولا تجوز ان يعرف الحيوان بالانسان الذي يكون معرفته
موقوفة عليه ولا يخفى ان في الصورتين اللتين فرضناهما وقع في التعريف عرض ذاتي حقيقة اذ الواقع في
تعريف الصدق والكذب عرض ذاتي لنوع الخبر وكذا الواقع في تعريف الانسان عرض ذاتي للحيوان
لكن ليس المقصد في المقام معرفة الخبر والحيوان بها بل المراد تميزهما من سائر المعاني الحاصلة في الذهن
والاشارة اليها وليسه كما فرضنا ليس التعريف اللفظي المصطلح اذ لا لفظ يفتقر الى التعريف فيما فرضنا
وان كان مشاركا في ان التعريف فيهما جميعا للاشارة الى معنى حاصل في الذهن وتميزه من سائر
المعاني الحاصلة فيه لا ان يحصل بسببه في الذهن امر غير حاصل والغرض في التعريف اللفظي المتعارف انما
التصديق بان اللفظ موضوع لهذا المعنى او تصور المعنى واحضاره بالبال على انه مراد من اللفظ وفيما فرضنا
الغرض انما التصديق بان ما بحث عنه المنطقيون هو هذا المعنى وان الجنس هو هذا المعنى او تصور المعنيين واحضارهما

التوضيح

بالبال من حيث انها مبحوث عنه المنطقيين وجنس وتمهيدا ان ما اورده عصابات الحكماء اولا على المحاكم
لا ورود له لانك قد عرفت ان العرض الذي فرضه المحقق ليس تعريفا لفظيا حقيقة لكنه مشارك له في
المعنى الذي ذكرنا فاطلق عليه تسامحا واورد الكلام اولا في صورة التعريف اللفظي الحقيقي وثانيا في صورة اخرى
اشعارا بان حكمهما واحد ومثا بهذا الايراد عليه نظرا الى اصل المقصد وانما الايراد فيه اشارة الوقوف على الخلو وعدم
التدبر في اطراف الكلام ولعل وجدان المحقق لم يحمل ما هو بصدده من قبيل التعريف اللفظي الحقيقي اذ ظن ان
لفظ الخبر معناه معلوم وليس المأخوذ في تعريف الصدق والكذب على ما هو المتعارف هو هذا اللفظ فانهم
يقولون ان الصدق مطابقة الخبر للواقع فلا يصح اذن جعل التعريف تعريفا لفظيا للخبر ورابعها ان ما
اورده ثانيا ايضا فاسد او مراد المحقق التعريف بحسب الفرض اذ الفرض كاف في المقصد او اراد بالتوقف حصوله
منه او اراد التوقف بحسب هذا التعريف المفروض اذ لو فرض ان الصدق والكذب عرفا بانه الخبر
وفرض ان لفظ الخبر عرف بها فكل منهما متوقف على الآخر بحسب هذا التعريف المفروض وان كان
جاز ان يعرف كل منهما بنحو آخر وعلى التقادير لا وجه لمنعه التوقف اصلا وخامسها ان ما اورده ثالثا باطل
ايضا لما قررنا انه جمع من التعريف اللفظي المتعارف في النحو الآخر الذي اورده المحقق للعرض المذكور فلا
ايراد عليه اصلا من جهة عدم المطابقة بين المثال والممثل وسادسها ان ما اورده على المحقق لا ورود له اذ بعد
ما عرفت ان مراد المحقق ما ذا القول انه يراد بتعريفه المغيرة من المعاني معلوم بوجه لا يشاركه غيره في
الواقع لكن لم يتعين في نظرنا اذ ما بحث عنه المنطقيون من انواع التراكيب وما هو الجنس من المعاني المتصورة
المفروضة منحصر في الواقع في الخبر والحيوان ولا يشاركه غيره لكنا لا نعلمه بعينه لو كان مراده انه لا بد ان يكون
المعرف معلوما بوجه لا يشاركه غيره في الواقع في الخبر والحيوان ولا يشاركه غيره لكنا لا نعلمه بعينه لو كان
مراده انه لا بد ان يكون المعرف معلوما بوجه لا يشاركه غيره في نظرنا فعساه ظاهر من ان يخفى بهذا مع ان ما ذكره
من لزوم كون المعرف معلوما بوجه مختص انما هو في التعريف الحقيقي لا بهذا التعريف الذي اراده المحقق في
كلام الفاضل انتهى ايضا انسب لكن الحاصل في العرض لم ان مراد الشيخ يمكن ان يكون التعريف
اللفظي المتعارف ما ذكره المحقق او ما يشملهما والاخير اولى ويمكن ان يكون قوله بعبارة اشارة الى ما يجيء لم التعريف

اللفظ وعلمه ما الى غيره مما ذكره المحقق ومانشئها والاخير اجود ويمكن ان يكون قوله بعبارة اشارة الى ما يرجع

الى التعريف اللفظي وعلمه ما الى غيره مما ذكره المحقق او وجه آخر مثل ان يبين معنى ما هو اخفى صار عنده

مسببا اول هذا المعنى عندهم لكنه ما اعرف مما هو اعرف في نفسه وعند الجمهور ونحو ذلك ثم ان الامام

وجه تعريف الخبر بالصدق والكذب بوجه غير ما ذكره المحقق وهو ان الشيء ربما كان اخفى من غيره من وجه واجلى

منه من وجه آخر وعند ذلك نقول الناس قد جرت عادتهم انهم في بعض الاقوال يقولون لقائله صدقت او كذبت

ولا يقولون ذلك في كل الاقوال فتعريف الخبر بانه الذي جرت عادة الناس بان يقولوا لقائله صدقت

او كذبت ولا يقولون ذلك فلا يكون تعريف الخبر بحقيقة الصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعماله

فيه من الحقيقين فيه انتهى كلامه بعبارته وهو ليس بعيد العقل وفيه دخل في كلام الشيخ ههنا **قوله**

سهل النفس على احضار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد اعلم انه وقع النزاع في ان التعريف اللفظي

هل هو من المطالب التصديقية فيكون الغرض منه التصديق بان لفظ كذا موضوع لمعنى الفلاني او من المطالب

التصورية فيكون المطلوب احضار المعنى بالبال احضارا لا حصولا اذ المعرفة حصوله بدونه وقد اورد الاول

بالاول على القائلين بالثاني بانه قد يكون المعنى مخطورا بالبال حاضرا عنده ومع ذلك يحتاج الى التعريف اللفظي

وهو فظهر ان المقصود منه ليس الاخطار والاحضار والا لزم تحصيل الحاصل والشيخ اختار المذهب الثاني

كما هو الظاهر من قوله احضار ذلك المعنى بالبال وهو الطلب الواقع ايضا اذ نعلم ان عند سماعنا قول القائل

فلنت غضنفرا اذا لم يكن الغضنفر معلوما لنا وسال عنه ليس غرضنا حصول التصديق بان هذا اللفظ موضوع لها

اي شيء بل غرضنا ان نعلم ان الشيء الذي نسئل عنه اي شيء كما نحكم بالوجدان وانكاره مكابرة وانما

التصديق المذكور غرض لغوي تحصيل الحاصل بل احضاره بالبال من حيث انه المراد من المقام ولا شك انه

قبل التعريف ليس احضاره بالبال بهذه الحيثية بل الاخطار بالبال فقط وبهذا اندفع الايراد فافهم

قوله واجلى الاشياء بان يكون متصورا لا يخفى انه لما كان معاينة الوجود بديهية اكتفى فيها بهذا

البيان لتنبيهي فلا مجال للمناقشة عليه وقد قيل لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولى التصور

وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء واظهرها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه الكون ههنا عامة الواجب

يصح تعريف كل منهما بالآخر وعند ذلك م

من جهة الالفاظ ولعله اراد دفع ما اورد عليه مما نقلنا بقوله من حيث انه هو المراد وحاصل الدفع ان المقصود ليس مجرد الاخطار بالبال حتى يتم ان في الصورة المفروضة يلزم تحصيل م

صفة الوجود اكثر لا يحدث بان الحدوث م

اولى التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا سبيل الى الكشف ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا

المقام ان يبين امور ثلثة الاول ان الوجود اولى التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اول الاوائل

في التصور وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فقد ذكروا فيه وجهين الاول

ان العلم بان الامر لا يخرج عن النفي والاثبات علم بديهي اوجد والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم

مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي

الثاني ان علم كل انسان بوجوده انه غير مكتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على

العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى بان يكون اوليا وتنا في هذا المقام خوض في عرفان الوجود ليس

ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود فبيانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه

او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظاهر البطلان وهو كون الشيء معلوما قبل كونه معلوما وكذا

الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الوجود جزءا

من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها اما ان يحدث

كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدث لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع معدما عليه وخارجا

او فاعلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما ان التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا

باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف الوجود به لم يكن لنا معرفة وكذلك الاتصاف ليس بجزء

من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود

واما بيان الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور فذلك لانه اعرف الاشياء لان معرفتنا

لكل شيء عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول

ذاك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني لا ينازع فيه كابر الشيء وفيه ابحاث ذكرها ان قوله وذلك الشيء

لا محالة اعرف الاشياء واظهرها واعمها ثم لا يلزم ان يكون شيئا من الامور العامة امر بديهي اذ لو كان

جميعها كسبيا لما امكن اكتسابها اذ الامور الخاصة لا يصلح معرفة لها بناء على اشتراط المساواة في التعريف

ولعل مراده انه لو فرض ان العلوم الكسبية كلها سلسلة واحدة فلا بد ان ينتهي تلك السلسلة الواحدة

الى معرفة الاشياء وابسطها واعمها وهو ظ ثانيها انه بعد ما اقام البرهان على بداهة الوجود كيف يقول انه
لا ينبغي الاكتفاء بهذا القدر بل يجب ان يبين وجوابا ان ما ذكره ليس برهانا اذ غاية ما يلزم منه لكن
يحكم على الفرض الذي ذكرنا منتهى سلسلة الاكتساب امرا عاما واما انه الوجود فلا يلزم ومع قطع النظر عن
الفرض فغاية ما يلزم ان يكون على الفرض الذي ذكرنا منتهى سلسلة الاكتساب امرا عاما واما انه الوجود
في الامور العامة امر بديهي واما انه الوجود فلا فنظر الفاضل الى عدم تمامية ما ذكره بهذا الوجه الذي ذكرنا لكن
يجب بيان هذا الامر ولا ينبغي الاكتفاء بما ذكر لعدم تماميته ثالثها انه قد عرفت ان بداهة الوجود بديهية ولا
حاجة لها الى دليل كالحكم بالوجدان وقيل له ان هذين الدليلين اللذين ذكرهما وكذا ساير الادلة
اي معتقد ما هنا اجلى من بداهة النفي والاثبات ولا اظنك في مرية منه وكذا كونه اول الاوائل في التصورات
يعلم بالضرورة كالحكم بالوجدان مع ذلك يعلم امتناع تعريفه ايضا هذا والكلام على الدليلين نفيا واثباتا
مشهور في كتب القوم ولا حاجة الى التعرض له رابعها ان قوله فحينئذ اجتماعهما اما ان يحدث صفة الوجود آه
اما ان يراد به انه اجتماعهما اما ان يحدث امرا هو الوجود او لا يحدث ويراد ان عند اجتماعهما يحدث صفة الوجود
لهما اولا وهو الظاهر من العبارة فعلى الاول نقول انه يحدث الوجود عند اجتماعهما وهو المجموع من حيث المجموع ولا
يلزم منه خلاف فرض كون التعريف بالذاتي لانه تعريفا بالخارجي وهو ظ وعلى الثاني نقول انا نختار انه عند اجتماعهما
لا يحدث صفة الوجود لهما ولا محذور فيه اذ كون ماهية الوجود عبارة عن الاشياء لا يكون بعروض الوجود لها فساده
ثم ان كان لا بد ان يكون الوجود موجودا فنقول ان الوجود يعرض لنفسه واجزائه جميعا ولا محذور لجواز عروض
الشيء لنفسه ولجزئه كما قرروه وان لم يكن لا بد منه بل يكون الوجود امرا اعتباريا فلا امر فيه اظهر خامسها انا
لا نم قوله لانا لم نعرف بوجه ذلك اللازم آه اذ لا يلزم في التعريف الرسمي ان يعرف الاختصاص
بل يكفي فيه حصول الاختصاص في الواقع سلمنا لكن الاختصاص وجهه باشتراك اللفظ سلمنا الاشتراك
المفهومي لكنه نوع مباين للوجود بنفسه في حق الوجود بنفسه الذي هو المعرف بل عرف بالوجود الرابطي المباين
له ولا محذور لا ان يكون بعض المباين معرفا حتى لا يجوز بل يكون المعرف ماخوذا منه ولو فرض كلام
في الوجه المطلق الشامل للرابطي وغيره فغاية الامر لزوم تعريف الاعم بالاخص ولا فساد فيه الا بالنظر

غلط م

الوجود مثلا بداهة التصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اجلا من بداهة م

منه م

المشهورين وهذه الكلمات دائرة بينهم سادسها ان قوله فمطلق الحصول اقدم واعرف مم اذ كون
المعرفة عبارة عن الحصول لا يستلزم معرفتنا بالحصول حتى يكون الحصول اقدم واعرف فاعرف
قوله ولذلك من حاول آه قيل العلم ان قوما كانوا احكموا من جميع الاشياء وحدوا الوجود لفظ ما
الثمر واذ ذلك وقد علمت بطلان ذلك وجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يبين
الشيء بما هو اخفى او مساو في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود على الوجه المطلق من حيث
ان كل ما يوصف بالوجود يوجب كون ما وصف به موجودا في نفسه وموجود الوجود وقد لا يعرف
الشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به
الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم والحادث ومما لا يعرفان الا بالوجود
ماخوذ مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه انتهى ولا يخفى ما في قوله يوجب كون ما وصف به موجودا
في نفسه اذ وجود الوصف ثم سلمنا وجود الموصوف ولا وكذا في قوله فان الموجود من حيث انه موجود
لا يعرف الا بالوجود لان لزوم كون الوصف موجودا الا في نفسه او للموجود لا يستلزم ان يكون معرفته
بعنوان كونه موجودا بل اللازم معرفته فقط بذاتها مع ما عرفت من حال الوجود الرابطي فافهم قوله
وهذا ان كان ولا بد آه مراده انا لا نم ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا بل يجوز خلوه عنهما فلا
يكون التعريف جهسيا ولو سلمنا انه كذلك فلا شك انهما قسمان من الوجود والوجود اعرف منهما فكيف
يعرف بهما ودعوى الاعرفية الى البداهة ولا كلام فيه واما انهما قسمان منه فواضح لا يخفى من كلام اذ لا
ثم ان العام اعرف من الخاص مطلقا قوله وانا الى هذه الغاية لم يتضح ذلك الالتباس لا غير اي
لم يتضح لي ان الوجود لا بد ان يكون فاعلا او منفعلا ولا يجوز خلوه عنهما الالتباس في هذا اذ لا حاجة له
بيان اذ يعلم كل احد انه لا يعلم بديهة ان الوجود لا بد ان يكون اما فاعلا او منفعلا بل لا بد من دليل
قيل ان من سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق
الحس ولم يتفكر ان هذا اذا كانت محسوسة فمن اين يحس من المحسوسات وباية حاسة تقع ادراكها او
من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد ما زعمه حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الخ

المستندة م

من غير حاجة الى قياس ونحو فكر هذا لا ينافي ان الفاعلية
ليست من الامور المدركة بالحس م

المرافقة وليس اذا توافق شيئان وجب ان يكون احدهما سبب الآخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق
السبب او المسبب بالحس فمن ان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل به كان اولى اذ العام من كل معنى
اعرف من الخاص منه عند الحس لعله كلام الفاضل كما حققه الشيخ اوايل الطبيعيات الشفا ولا
يخفى ان الاولى ان يدفع الكلام الذي اورده بعض الناس بما ذكرنا في توجيه كلام الشيخ من ان
مراده انه لم يتضح ان الوجود لا يكون الا فاعلا او منفعلا الا بالحس لان الفاعلية والمنفعلية لا تحت
الاحساس نعم لما اورده والعرف من ملاحظة واما دفعه بما دفعه الفاضل فيمكن ان يناقش فيه بان للمعترض
ان يقول مراد بالفاعل والمنفعل ما يتم في العرف انه يفعل كذا او ينفعل عن كذا ولا شك ان الفعل
والانفعال العرفي يكون بديهيا محسوسا الامر ان الجمهور كلهم حتى الاشاعرة القائلين بان الجميع من
فعل الله تعالى يقولون ان زيدا يفعل كذا او عمرا ينفعل كذا وان يحرق الحطب والثلج يبرد وغير ذلك
نعم السببية والمسببية الحقيقية التي ذكر الشيخ في الفصل الاول من هذه المقالة انها ليست مما يدرك
بالحس بل الحس يدرك الموافاة فقط واما ما قال ان مدركهما الحس فجوابه ان مدركهما الحس الذي
مدرك الموافاة فافهم **قوله** وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل آه قال صاحب المحاكمات
وقد ناقش فيه بعض الفاضلين القاصرين فلا طائل فيه نظر لان مفهوم الشيء ليس ذاتيا لافراده وح فيقول انه
يجوز ان يكون الصحة والخبر ومثاله بديهية او كسبية من غير توقف على معرفة معنى الشيء واقول لظره فتم
فيه قصور من وجوه منها ما ادعى اليه من اعتبار معنى ما الذي هو معنى الشيء ولا شيء من التعريف للصحة والخبر للصحيح
ان توهم تصور الصحة بدون الشيء مع انه ليس الشيء ومنها انه يدعي ان هذه التعريفات لا تصور بدون تصور
الشيء وذلك ظاهر ولا يضره الاحتمال ومنها ان عدم الذاتية لا يستلزم امكان التصور بدونه فان
كثيرا من العرضيات مما يستلزم تصور افرادها تصورها قبل الشيء ولا يخفى ان وجه الاول فاسد لانه
يفهم ان بناء النظر على ان بناء الخبر على ان التعريف للصحة ولا يلزم استعمال الشيء فيه فذكر ان
التعريف ليس للصحة بل لحظة التعريف للصحيح وح لا يصح ان الشيء لا يجب ان يكون مأخوذا في تعريفه
اذ لا بد من اخذه ما في تعريفه وهو معنى الشيء وهو توهم فاسد لان كلام الناظر وارد في المشتق لفظ اذ

يقول ان الشيء ليس من ذاتيات هذه الاشياء حتى يلزم ذكره في تعريفاتها بل في العرضيات فتجويز
ان لا يذكر في تعريفاتها وليس المراد خصوص لفظ الشيء بل ما والذي والامر وامثالها الى ذلك فلا
ثم انه لا بد ان يذكر ما في تعريف الصحيح والخبر واما وجه الثاني فغير مناسب للمقام اذ غرض الشيخ
بما ذكر غيره — بيان انه يمتنع تعريف الشيء بما يصح عنه الخبر وعلى في الا يلزم ذلك غاية الامر ان يكون تعريفهم الصحة
صحيح ولا يجوز ان يعرف الشيء به ثم يعرف هو الشيء آخر غير التعريف المذكور ووجه الثالث انه ظاهر
الفساد اذ الناظر المذكور لا يدعي استلزام عدم الذاتية امكان تصور الشيء بدونه حتى يرد ان كثيرا
من العرضيات لا يمكن تصور المعروض بدونه بل قال انه ليس بذاتي حتى يجب ان يذكر في تعريفه الحدي
والا فهو لفظه لا يجب ان يذكر في مطلق التعريف بل عرضي فيجوز ان لا يذكر في التعريف سواء كان
حدا او رسما فح فالايراد عليه بما ذكر غير متجه خارج عن الادب الاولى ان يق في دفع مناقشة الناظر
ان الظاهر انه ليس للصحيح والخبر تعريف لا يذكر فيه في العرف العادة ما او امثالها وهو يستلزم للدور
وهذا القدر كاف في المقام لا يخفى **قوله** يكون كانك قلت آه هذا كانه وجه آخر غير ما ذكره اولا
اذ الاول كان مبناه على ان الشيء او مرادفاته ماخوذ في تعريف الصحة والخبر الماخوذين في تعريف
الشيء وهذا ليس مبناه على ذلك بل مبناه على ان قولهم الشيء هو الذي يستلزم التعريف الى تفسير
الذي هو م — لان الذي معنى الشيء والمنعوت فيه الى الصحة والخبر ولا يخفى ان مثل المناقشة السابقة جار فيهما
ايضا اذ نقول لا يلزم اخذ الذي في تعريف الشيء بل يجوز ان يق الشيء صحيح الاخبار عنه ونحو ذلك
قيل م — والجواب الجواب **قوله** فنقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء آه لما فرغ من بيان ان كلا من مفهومي
الموجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مرادفة حاول بيان انهما
متغايران في المعنى ومتساويان في التحقق ليس احدهما اعم منا ولا من الآخر اما بيان الاول
فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى آخره واما بيان الثاني فبقوله ولا يفارق لزوم معنى الوجود
اياه آه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يق حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يق حقيقة
شبهة وفي هذا التفصيل نظر فان م — كذا الشيء ان منع عدم صحة ان يق حقيقة كذا الشيء او منع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او شك الامر

فان المفهوم اعترفوا بان الحقيقة لا يبقى حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قوله حقيقة كذا موجودة كانه
يقول الماهية المقترنة بالوجود لها وجود واما التقييد في عدم صحة ان يقال ان حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول فليس
بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يقال ان يكون مجهول النسبة فالبديهيات التي هي المبادي الاول صحيحة
وان كانت غير مجهولة امتنع فيه نظرا اما او لا فلان الشيخ ما علل المغايرة بينهما بعدم صحة احد القولين
وصحة الآخر بل بعدم افادة احدهما حشوية وافادة الآخر وعلى هذا لا يرد ما اورده واما ثانيا فلانه لا يمكن منع افادة
قولنا حقيقة كذا موجودة وما ذكرتم من ان الوجود ماخوذ في الحقيقة فمسلم لكن مراد الشيخ بالحقيقة هاهنا
ليس المعنى المصطلح منه بل المراد بها ما يراد بالماهية على انه قد قيل انهما يستعملان مترادفين لغة ولو فرض
عدم صحة استعمالها في هذا المعنى مع ان المجاز لا يحجر فيه في امثال هذه المواضع فيبدل لفظ الحقيقة بالماهية
ويتم التقييد واما ثالثا فلان قوله بعكس الامر آه مع ما عرفت من ان المراد بالحقيقة هو الماهية فيه ان
انعكاس الامر فيه منفيا بمعنى انه يثبت المغايرة بينهما في المفهوم قوله فان لكل امر حقيقة
هو بها ما هو هذا قرينة على ما ذكرنا من ان مراده بالحقيقة هو الماهية قوله وهو الذي ربما سمّاه
الوجود الخاص آه قيل اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين معنيين
فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به الماهية المخصوصة كماهية المثلث والماهية الانسان
والحق ان لكل من الوجود والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان وفي الاذهان يطلق
عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ثم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك
ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم والماهيات ليست كذلك ثم بعض
الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي يشرح اسماؤها بانه انسان او فلك او مثلث او غير ذلك ثم يلزم
المبيع في الذهن لا امر العام ونسبة الوجود على افراده كنسبة الشيء الى ما هو ماهيته لا صورة لها كلية
في الذهن حتى يوضع لها اسام كما في اقسام الشيء فانها تكون ماهيات ومعان كلية فاعلم هذا فانه
من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في
بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل وهي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف

حشوية قولنا حقيقة كذا شيء وعدم افادته ما يحمل وقد اعترف
القائل ايضا بذلك في آخر كلامه وكذا لا يمكن منع م

الى اقسامه بكون اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص
والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك
ان انحاء الوجودات م

ف

اقسام الشيء كما مر فكما ان الفرق حاصل بين ماهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل
بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود انتهى لا يخفى ان حاصل ما ذهب اليه كما صرح به في مواضع اخر
ان الوجود امر محقق حاصل والماهيات امور اعتبارية تنتزع منه وبحسب قوة الوجود وضعفه تختلف اثار
الماهيات عنه فما كان اقوى واشد كان انتزاع المعاني عنه اكثر سواء كان في الذهن او في الخارج
وتلك الوجودات التي هي امور محققة في الخارج او في الذهن هي المسماة بالوجودات الخاصة ولا يحضر
الذهن بل انما يتصور الماهيات التي تنتزع منها ويعلم اسماء هذه الماهيات ولا يعلم اسماء الوجودات لانه
لم يتصورها بل انما يعرفها بالمبادي المنتزعة منها ويسميها باسمها مثلا الوجود الذي ينتزع منه الانسان
يسميه بالانسان وهكذا وهذه الماهيات الخاصة التي تنتزع من الوجودات هي افراد الشيء والوجودات
المذكورة ليست افراد الماهية بل انما هي افراد الوجود سواء اردنا بالوجود هذا المفهوم الاعتباري الذي
ندركه ونعلمه او الوجود الحقيقي الذي لا نعلمه لكن هذا المفهوم الاعتباري امر كلي حقيقة وهذه الافراد
افراده وجزئيات له لكن ليس ذاتيا لها والامر الآخر ليس كليا حقيقة اذ الكلية والجزئية من عوارض
الماهيات لكن شبيه به هذا ما فهمنا من كلامه وفيه امور احدها انه يلزم على هذا ان لا يكون المتصورات الا الماهيات
والمفهومات ليتضح بيانه ان المعنى الذي حصل في الذهن لما كان له وجود ذهني فلا محالة على رايه يكون
الامر المحقق الحاصل فرد خاص ذهني من الوجود وكان المعنى المذكور امرا اعتباريا ينتزع منه لكان
الحاصل في الخارج من الانسان مثلا هو الوجود حقيقة والانسان امر اعتباري ينتزع منه فنقول ان
المعنى الذي يدركه من الوجود الذهني المذكور اما ان يكون ادراكه باشراعه منه او يدرك من حيث كونه مبدا
لان ينتزع منه وعلى الاول يلزم ان يحصل وجود ذهني آخر لان هذا المعنى المنتزع لما كان له حصول
في الذهن فلا محالة يكون حصول ذهني خاص محقق وهكذا الى غير النهاية ومع بطلانه بالضرورة
يلزم ضرورة ان عند تصور الشيء لا يحصل في ذهننا امور غير متناهية يستلزم لان لا يحصل العلم الا بعد حصول
والثاني مخالف للبديهة اذ المعاني التي في الوجودات على هذا الراي امور ملحوظة بلا تمييز بينها وبينها
هي اعتبارات له فلا يمكن ان يدرك بهم الامور باعتبار انها تنتزع من ان ينتزع منه وتجرد وتميز بعضها

بنشرع ر

بالمهاب ر

عن بعض كيف وظاهر ان كل وجود من تلك الوجودات لها اعتبارات وحالات شتى اجمالية كثيرة
فلو كان ادراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذهن للزم ان يدرك جميعها دفعة واحدة وبديهة وليس كذلك
ما بيناه اذا كان الوجود في الذهن حقيقة فلم لا يكون معلوما مع ان المعاني مع كونها امورا ملحوظة
بالوجوه وباعتباراته وغير حاصلة في الذهن حقيقة يكون معلومة وهل هو الا تحكم محض على قول ان
الوجودات لما كانت هويات جزئية لا يحصل العلم بها والمعاني لما كانت امورا كلية يحصل بها العلم كما
يشعر به كلامه فنقول ظاهر بديهة انه لا فرق بين الكلي والجزئي في هذا المعنى وايضا لا شك انا ندرك الجزئيات
ايضا فهذه الجزئيات ان كانت هي وجودات فقد ثبت ادراكنا للوجودات الخاصة وان كانت
معاني فظهر ان المعنى الجزئي ايضا يمكن ان يدرك فلا يصح الفرق بالوجه المذكور ثم انه على تقدير صحة ما
ذكره لا وجه لمنع كون الوجودات الخاصة من افراد الشيء بل الظاهر انه يصدق عليها الشيء ايضا كما يصدق عليها
الوجود نعم لا يطلق على المهيات الوجود الا ترى انه وقع في الاخبار عن المعصومين سلام الله عليهم انه تعالى
شيء لا كالاشياء مع انه تعالى محض الوجود الحقيقي عند هذا القائل ثم قوله ثم الفرق بين الوجود والشيئية
آه لا يخلو عن غرابة اذ الوجه الذي ذكره للفرق على تقدير صحته في كمال الغموض والدقة ويحتاج الى انظار كثيرة
والحاجة الى تأمل وما ذكره الشيخ في غاية السهولة والظهور فكيف يكون ما ذكره الشيخ تكلفا لا حاجة اليه بعد ما
الى ما ذكره قوله واقل افادة منه ان يقول ان الحقيقة شيء وجه الفرق ان يطلق الحقيقة والشيء
بمنزلة الامر الواحد ثم فرق بخلاف الحقيقة المخصوصة فان بينهما فرقا من حيث العموم والخصوص فالحكم
بكون الاول اقل افادة من الثاني قوله لانك تضمر في نفسك انه شيء اخص مخصوص مخالف لذلك الشيء
الاخر يعني انه راجع الى آ لا الى ب والمراد بذلك الشيء الاخر هو ب فافهم قوله ولا يفارق
لزوم معنى الوجود لا د البتة آه رد لما ذهب اليه المعتزلة من ان الشيء اعم من الموجود والمعدوم شيء وهو
القول المشهور بثبوت المعدومات والشيئية والثبوت عندهم اعم من الوجود واما عندنا فهما مترادفان ولا يخفى
ان هذا الحكم الذي ادعاه الشيخ بديهي اذ لا فرق بين الحصول والثبوت والوجود وكذا الظاهر ان الشيئية
وان كان معنى غير الوجود لكن ثبوتها لا مر لا ينفك عن ثبوت الوجود له وهذا هو مراد الشيخ في قوله ولا

يفارق لزوم معنى الموجود اياه لان الوجود لا يفارق الشيء بل ثبوت الشيئية لا يفارق ثبوت الوجود
فالشيء الذي يفارقه الوجود كما لا يثبت له الوجود لا يثبت له الشيئية ايضا فمنهم من احتج على
كون الشيئية اعم بان الشيئية تعم الوجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منها وقد عورض بان
الوجود يصدق على المهية المخصصة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها لان لها وجودا ولو في الذهن فهو
اعم منها والحق ان كلا منهما اعم باعتبار من الاخر بوجه وليس شيء منهما اعم مطلقا من الاخر وانما
الكلام في المقام الثاني انتهى ولا يخفى ان في الاحتجاجين خلطا بين الشيئية والشيء والوجود والموجود اما
الاول فلان المراد بقوله ان الشيئية تعم الوجود والمهية ان كان المراد بها نفس الشيئية وانه
يصدق على الوجود والمهية فهو ظاهر اذ الشيئية لا يصدق على شيء منهما وان اريد انها جنس لهما
ايضا فالوجود يعرض لها اذ الوجود ايضا يكون موجودا ولا اقل في الذهن وان اريد نفس الشيء فيقول ان
الشيء كما يصدق على المهية والوجود فكذلك الموجود ايضا ولا بد من المقابلة بين الشيء والموجود والشيئية
والوجود لا بين الشيئية والموجود او بين الشيء والوجود وقس عليه حال الاحتجاج الثاني ايضا ثم لا يخفى
ان المهيات بعينها مجردة عن اعتبار الوجود افراد للشيء وليست بافراد للموجود لكن هذا لا يضر فيما هو
المقصود لان المراد انه هو من افراد الشيء يكون افراد الموجود بل ان ما يثبت له الشيء يثبت له الوجود
كما قررنا والمهية مجردة عن اعتبار الوجود وان كانت من افراد الشيء لكن لا يثبت لها الشيء من
اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود ولعل مراد القائل بقوله والحق ان كلا منهما آه هذا الذي
ذكرنا آخرا والا فظاهر ولا يخلو عن شيء كما لا يخفى قوله فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن آه فيه
علمتا ان النزاع في ثبوت المعدومات فلهذا اتى الشيخ بهذه العبارة قوله وان عنى بغير ذلك — الذي ههنا هو بعينه النزاع
كان باطلا حاصل ما ذكره ان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق لان ما يخبر عنه يثبت له الشيئية
البتة لان ما يخبر عنه يكون في الذهن فيثبت له الشيئية لكن قولهم ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق
ان كان على سبيل اطلاق القول بالمعدوم من غير تقييد لا مع التقييد بالاطلاق اي المعدوم المطلق او مع ذلك ايضا
لا يستقيم الترديد الذي ذكره امر بين بنظر فيه فان اراد ان الشيء اي ما يثبت له الشيئية يجوز ان يكون

معدوما في الخارج فهو صحيح اذ يجوز ان يثبت له الشيئية في الذهن ويكون معدوما في الخارج ثم لو اريد
ان ما يثبت له الشيئية في الخارج فيكون معدوما في الخارج فهو باطل وان ارادوا انه يجوز ان يكون
معدوما فهو باطل بضرورة **قوله** ولم يكن عنه خبر البتة ولا كان معلوما الا على انه آه الظاهر ان ضمير عنه
والمستتر في كان راجع الى المعدوم المطلق وح يشكل الامر في الاستثناء الذي ذكره في العلم من
قوله الا على انه متصور في النفس فقط اذ على تقدير كونه متصورا في النفس لا يكون معدوما مطلقا وكذا ما ذكره في
الخبر السلبي واذا اخبر عنه بالسلب ايضا فقد حصل له وجود بوجه ما في الذهن اذ على تقديره بهذا ايضا لا يكون
معدوما مطلقا الا ان يحمل الكلام على الاستثناء المنقطع وما هو بمنزلته ولا يخفى بعده او يقال ان الضمير
راجع الى مطلق المعدوم لا المعدوم المطلق وهذا ايضا بعيد والاولى ان يحمل الضمير ان راجع الى
المعدوم المطلق كما هو الظاهر ويقال ان الاستثناء متصل وكذا ما هو بمنزلته بناء على ان المراد بالمعدوم المطلق
الذي فرض معلوما الا بعنوان انه يوجد وجهه في الذهن كما او الصور ما معهوم شريك الباري وحليناه
آه الملاحظة افراده التي هي معدومة مطلقا او الصور ما معهوم اجتماع النقيضين وحليناه اله كك في المعدوم
المطلق الذي هو افراده ما صح انه معلوم لنا لكن بالعرض وليس الغير هذه الصورة التي في ذهننا مشيرا
لكن الشيء في خارج حتى يلزم ان يكون في الخارج شيء لا يكون موجودا فلم يلزم ان يكون الشيء معدوما مطلقا
على ما زعموه لان المعلوم بالعرض الذي هو الافراد فهي معدومة مطلقا لا شيئية لها اصلا لا في الخارج ولا في
الذهن والمعلوم بالذات الذي هو العنوان فهو وان كان شيئا في الذهن فهو ايضا موجود فيه وكذا الحال
في الاخبار فنقول اذا اخبرنا عن المعدوم المطلق يحصل مفهوم ما للملاحظة كمفهوم شريك الباري او اجتماع
النقيضين في المفهوم مخبر عنه بالذات والفرد بالعرض وليس هذا المفهوم مشيرا الى شيء من خارج فالفرد الذي هو
المخبر عنه بالذات في المعدوم المطلق كما لا وجود له فكذلك لا شيئية له ايضا لا في الذهن ولا في الخارج والمفهوم
الذي هو المخبر عنه بالذات فهو كما انه شيء في الذهن فكذلك موجود فيه ايضا وبذلك ظهر اندفاع شبهتهم من
طريق الخبر والعلم بان المعدوم ما اخبر عنه وكل ما اخبر عنه فهو شيء او ان المعدوم معلوم وكل معلوم شيء
ويتقصى عنها ان مرادهم بالمعدوم ان كان هو المعدوم الخارجي فلا نفع لهم اصلا وان كان هو المعدوم

لا يخفى انه لا مدخل في هذا الاشكال لضمير عنه لكن لما كان الظاهر ان مرجع الضميرين واحد اشار الزم التشكيك توضيحا لهذا الضمير ايضا فافهم منه دام ظله

على هذا او ان اندفع الاشكال في العلم لكن في الخبر او في كما لا يخفى ان حيث ان ضمير عنه في قوله واذا اخبر عنه بالسلب راجع الى المعدوم المطلق قطعا فافهم منه دام ظله

الى في قوله واذا اخبر عنه بالسلب منه دام ظله

ليس المفهوم الذي في الذهن وكذا المخبر عنه بل الذي هو المفهوم وجه له فحاصل الكلام ان المعدوم المطلق لا يكون معلوما صح

المطلق فان ارادوا بالمخبر عنه والمعلوم المخبر عنه والمعلوم بالذات فلا نم الصغرى في القياسين وان
ارادوا به المخبر عنه والمعلوم بالعرض فالصغرى مسلمة لكن يمنع الكبرى فيهما **قوله** اما الخبر فلان
الخبر يكون دائما آه لما حكم بان المعدوم المطلق لا يكون عنه خبر ولا يكون معلوما من طريق العلم الا على
بهنا الى بيان الخبر وقال ان الخبر بالذات دائما عن شيء محقق في الذهن وهو كما له شيئية كك له
الوجود واما المعدوم المطلق فلا يخبر عنه الخبر الايجابي اصلا واما الخبر السلبي فهو وان كان يخبر عنه خبر
لكن يحصل مفهوم حاصل في الذهن آه لملاحظته ويخبر عنه بالسلب بالعرض لا موجود ولا شيء **قوله**
والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب قال صاحب المحاكمات وبعض اجلة المعاصرين نحو المرام سوال فقول
من الفاضلين كلام الشيخ يدل على انه ما سبق احد في ايراده وتقريره لا باس بايراده وايراد ما يرد عليه
تحقيقه فنقول قال ان الشيخ في الشفاء وقال المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب يرد عليه انه لا فرق
بين الايجاب والسلب في امتناع الاخبار بهما عن المعدوم المطلق اذا الفرق بينهما في ان صدق الايجاب
ينافي كون الموضوع معدوما مطلقا بخلاف صدق السلب والكلام في نفس الاخبار صادقا كان او
كاذبا فلا فائدة في الفصل بينهما ثم قال ويمكن ان يقال ان المراد بالاخبار هو التصديق والتصديق الايجابي
على المعدوم المطلق اظهر استحالة لان مستندا صدق الايجاب وجود الموضوع ضرورة فلا يمكن من احد
هذا التصديق بخلاف التصديق السلبي فانه قد يتوهم جوازه بناء على صدق السلب بانتفاء الموضوع فلذلك
فرق بينهما ثم قال صاحب المحاكمات بعد نقل كلام الطويل الذيل من ذلك البعض واقول اولا ان ايراده
الذي اورده اولا على كلام الشيخ غير وارد وانما هو ايراد على سوء فهم المراد فما اورده في الايراد ثم
اما اولا فلانه ليس في العبارة شيء من الدلالة على صحة الحكم بالسلب بل من فهم الكلام عرف الغرض والمرام
وهو انه اشار اولا الى امتناع الاخبار بالايجاب ثم نبه على ان الذي ترى من الاخبار بالسلب ليس
بالحقيقة اخبار عن المعدوم المطلق على ما يستطيع حاكي حقيقته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الامر على
او هم او توهمه لكنه يتوهم الفرق لعدم الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وعدم الشعور بان المخبر عنه
هو الثاني والاول بل هو ثان بحسب الاول بل هو اول وان الموضوع فيه بالذات هو الثاني وهو الفرد وهو المراد بالموضوع

في المرام صح

ع

وهذا المفهوم ليس مشيرا الى شيء ثابت في الخارج فلا يلزم ايضا تحقق الشيئية بدون الوجود لان المخبر عنه بالذات شيء وموجود والمخبر عنه بالعرض م

غالبا على ما اشتهر من ان المراد بالموضوع الافراد و فرع عليه بان ادراج الموضوع فی الذکر هو العنوان و ظن
ان مجرد الایجاب الذی مضمونه الاخبار عن ثبوت امر لفرد العنوان یستلزم ثبوت ذلک الفرد و هو السلب
الذی مؤداه عدم امر لفرد العنوان لا یستلزم ثبوت ذلک الفرد اذ یصح عدمه یصح ذلک فلعله للالتفات
لا الحر عن المحرر له و حسبانه العنوان حیث سمع ان الموضوع مخبر عنه توهم انه العنوان فایراده و هم علی
وهم و مبنی علی سوء فهم المراد و ما اورده من النقض یفضی الی مفاسد و یرد علیه لا یکن النقض عنه
اشهر و فیه نظر اما اولا فلان ایراده الاول مردود اذ لیس مراد ذلک البعض ان الشیخ حکم بان الحکم
علی المعدوم المطلق بالسلب صحیح حتی یرد علیه ما اورده بل مراده کما صرح به عبارته انه لا فرق بین الایجاب
والسلب فی نفس الحکم و انما الفرق بینهما فی انه لا یکون مستلزما لفساد مع انه کان الصواب علی ما ذکر اجراء
الکلام فیهما علی نحو واحد اما النفی راسا او الاثبات فی التوجیه و هو ظ فان کان مراد عنایت الحکام ان
السلب لما کان سر ای فیه انه یصح الاخبار به عن المعدوم المطلق علی ما یشعر به قوله علی ان الذی سرا ای آه
دون الایجاب فلذا تعرض لتوجیه الامر فیه دون الایجاب ففیه ان هذا انما یرد ان کان باعتبار
الحکم الکاذب فالامر مشترک بینهما و ان کان باعتبار امر آخر فلا بد من بیانه و بیان انه لا یجری فی الحکم
الایجابی فانا نمنع و راء القدح فی المضامین الا ان یقال انه لا یتوهم صحة التصدیق فی الحکم الایجابی علی المعدوم المطلق
دون السلبی فهو ما ذکره ذلک البعض من النقض اما ثانیا فان ایراده الثانی ایضا مرجوح لان الفرق الذی
ذکره بین المفهوم و ما صدق علیه لا ینفع فی المقام اصلا لان هذا الفرق انما ینفع فی صدق الحکم لا فی نفس
دفعه عن ذلک البعض لان الکلام فی نفس الحکم لا فی صدقه و لم یتعرض المجیب له لذلک اصلا فظهر ان النقض
ایجاد و فیه و الصواب فی دفع ایراد ذلک البعض ان یقال ان یس کلام الشیخ فی مطلق الحکم بل الحکم الصادق
کما یدل علیه قوله کیف یوجب علی المعدوم شیئا الی آخر ما قاله فی هذا الدلیل لانه صریح فی ان المراد الحکم الصادق
و اذا کان الکلام فی الحکم الصادق فظاهر ان النقض الذی ذکره الشیخ حسن لا غبار علیه و لکن کلام القوم
فی مطلق الحکم و کفایته فی مرامهم لیس ضرار للشیخ لان تقریر الکلام فی الحکم الصادق و توضیحه و تنبیهه و دفع
الاشکال عنه لانه الاصل و العمدة و المعتد به و مع ذلک یعلم منه حال الکاذب ایضا بالمقایسة لان

صدقه و الکلام ههنا فی نفس الحکم فلما ذا فصل الشیخ بینهما و نفی الاخبار الایجابی راسا و اثبت الاخبار السلبی بوجه ما ه

ما ذکره فی الحکم السلبی الصادق جار فی الکاذب مطلقا سواء کان ایجابا او سلبا بل فی الحکم الایجابی
الصادق ایضا فهذا هو تعمیم الجواب فی الحکم الایجابی الصادق بوجهین فنکیف لا حد کلا فی اذا اقتصر علی بیان
مطلق الحکم و اجری فیه التوجیه الذی ذکره فی الحکم السلبی اذ علی هذا الا یعلم التفصیل المذکور و لا یظهر وجه ابان
بین الحکم الایجابی الصادق ثم ما ذکره ذلک البعض من النقض فهو و ان کان صحیحا اذ ظاهر ان کلام
لیس فی التصدیق و لا یتم بل فی مطلق الخبر لانه کعنیهم و لا فائدة بر کون الکلام فیه لیظهر ظهور استی لسنة فی الاثبات
بناء علی الوجه الذی ذکره لا یخرج عنه لکن لیس تلک المنزلة التی ذکرها من انه یفضی الی الذی لا یکن النقض
عنه **قوله** فقد حمل له و جهو ه بوجه ما فی الذهن فیل اذ تقرر فی مقامه ان القضیة السالبة تشارک الموجبة
فی استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحکم اذ لا بد من تصور الموضوع و الذی یقرر من ان موضوع الموجبة اخص
من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساواة بینهما من استدعاء الوجود من جهات آخر کان الخصوص
الحکم الایجابی اقتضاء آخر لوجود الموضوع لا یکون هذا الاقتضاء فی الحکم السلبی اذ سلب الشیء عن المعدوم جائز
و اما ایجاب الشیء للمعدوم فهو محال فمن هذه الجهة یقتضی الایجاب وجود الموضوع دون السلب و اما من جهة
مطلق الحکم فکلاهما مشترکان فی استدعاء وجود الموضوع و فی المحصورات خاصة یقتضیان جمیعا ذلک
من جهة عقد الوضع فیهما الذی هو بمنزلة حکم ایجابی بخلاف الشخصیات و الطبیعیات انتهی و لا یخفی ما فی قوله و فی
المحصورات خاصة یقتضیان جمیعا ذلک آه من السهو لان عقد الوضع و ان کان بمنزلة الحکم الایجابی
لکن ظاهر ان صدق الحکم علی ما ثبت له الالف سلب الشیء عنه لا یقتضی وجود ما یثبت له الالف بل علی
تقدیر عدمه یصدق ذلک الحکم فیثبت **قوله** و المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب آه فیکون ان تقول ان
فی المنقوض بعض الانه و قوع الاخبار فیه بعدم الاخبار عنه فهو کشبهة المجهول المطلق المشهورة و جوابه بتعیینه
کجوابها و القوم ذکروا وجوها کثیرة فی حلها لکن لیس شیء منها بسمین او یغنی و نحن بفضل الله وجوده فکشفنا
العقدة و حللنا الشبهة الا من بدعلیه و لا من به فیه و لحض جوابه ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا یخبر
عنه بالایجاب کلام موجب صادق لا تناقض فیه اصلا اذ لم یقع الخبر عن افراد المعدوم کما فی
القضایا الطبیعیة اذ لا طبیعة له بل حکم فیه علی عنوان لا مر باطل الذات و ذلک العنوان من افراد

بجهم
المورد ه

سنده
وقد تبیل علی قول الشیخ

المطلق کما فی القضایا المتعارفة اذ لا افراد لها خارجا و لا ذهنا و لا عن طبیعة المعدوم المطلق ه

الموجود وليس فرداً للمعدوم ولكن يحمل عليه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجوداً يجب صحة الخبر عنه ومن حيث عنه
عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن هذا في الموضوع من حيث مفهومه ومن
حيث وقوعه مخبرا عنه باعتبارين متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه آخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم و
بالآخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو معدوم
مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين في هذا الجزء وهذا الحكم ايضا موضوعا للموجود و
بحسبها لانهم متناقضان ولكن اجتمعا لامر نهبة لمتناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم
الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق لا موجود بعينه فرد للموجود وما يقال من ان
المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ثانيا معناه ان ما صدق عليه
هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا الخ ان موجودية الموضوع بعينها
بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انتهى وانت خبير بانه لا يحتمل اصلا المحل الذي ذكره ولا يرجع
الى طائل الا ان يكلف جدا او يرجع الى بعض من الاجوبة التي ذكرها القوم فتدبر **قوله** لان فيما انما يكون بمعنى ثبوت الجزء عنه
هو متضمن اشارة آه اي هو الذي في قولنا هو بقاء ملت ذكر هو او اضمار معناها في الحقيقة ما ليس
بضروري في الحكم بل الضروري هو نفس الرابطة التي ليس في حسبها معنى هو ولا فيها اشارة وان ذكر هو
وذكره انما هو على سبيل الاستعارة فعلى هذا يمكن ان يحقق الاخبار بدون الاشارة التي تقتضي وجود المشار
اليه فلت المدعى مع انه بديهي وكل ما يذكره في هذا المقام تنبيه فلا وقع للمناقشة عليه بقول لا اشك في
ان كل خبر وان لم يكن ذكر هو وكونه ضروريا لكن بما يصح ذكره فيه قطعا وبذلك يتم الكلام **قوله**
فكيف يوجب على المعدوم من آه هذا استيناف وجه لان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب
ما ذكره سابقا ادعاء للضرورة فيه او هذا دليل او تنبيه لما ذكره سابقا ولا يخفى انه على اي وجه كان لا
محصل لهذا الكلام من الشيخ بتقريره ولا فائدة فيها اذ بعض المقدمات التي ذكرها فيها اخفى من
المدعى بكثير وبعضها ليس بصحيح وعلى التقديرين يكون اخفى من المدعى كما ستشير اليه الفاضل انشاء الله تعالى

فليت شعري ما الباعث للشيخ على مثل هذه التطويلات والتكثيرات في هذا الكلام مع ان المطلب اوضح
بكثير منها **قوله** فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم فيه ان هذا الوجود وجود
رابطي وقد اشار الشيخ في بعض المواضع ان الوجود مشترك لفظي بين الرابطي والوجود في نفسه وعلى
هذا اختار فان وفد ان يجعل الوصف موجودا باحد معنيي الوجود للذي لا يجعل موجودا بالمعنى الآخر وعلى تقدير تقدير
الاشتراك اللفظي ايضا لا شك انهما نوعان متباينان ولا يلزم محذورا في هذا القول الذي ذكر
ان الحكم الايجابي بمنزلته ولو فرض ان العقل يجد فيه محذورا فلا شك انه اخفى كثيرا من اصل الحكم ولو قيل
ان مراده ليس الا ان ثبوت الشيء للشيء الحقيقي ثبوت المثبت له وما ذكره بيان لان الايجاب هو
الحكم بثبوت شيء لشيء فيظهر استدعاؤه لثبوت الموضوع فنقول ان هذا بعيد اذ على هذا لا حاجة الى جداء
بيان انه لا فرق بين الحاصل والموجود وليت لا يبين في الاكتفاء بمجرد انه يكون كانا قلنا ان هذا
الوصف موجود للمعدوم بل كان ينبغي ان يقول ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له فلا
وجه لهذه التطويلات مع انها المعتمدة في المقام والاكتفاء بما سواه مع ان ملاحظة المقرر الاخير دال على
ان المراد ليس هذا فافهم **قوله** بل يقول الخ ما وصف آه تقرير آخر فيه زيادة بيان وتفصيل
وتوضيح للتقرير السابق **قوله** فان ما لا يكون موجودا في نفسه آه هذا بعينه تفصيل ما يدل
عليه من قوله فكيف يحكم المعدوم في نفسه موجود الشيء الا ان يقال انه تنبيه عليه بعبارة اظهر لان ما لا يكون
موجودا في المقام من المعدوم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة اخفى من اصل المدعى من ان الموضوع لا بد
من وجوده اذ ان لزوم الوجود للموضوع في الحكم الايجابي اظهر كثيرا من لزوم المحمول على ان في صحتها
نظرا بل الظاهر ان المحمول لا يلزم ان يكون له وجود بل يكفي فيه صحة انتزاعه عن الموضوع بالضرورة او
بالبرهان كيف ولزوم ثبوت المحمول اما ان يكون في ظرف الاتصاف او في ظرف ما سواه كان ظرف
الاتصاف اولا اما الاول فباطل قطعا لان في الاتصافات الخارجية مثل الاضافات ونحوها لو كان
يلزم ثبوت المحمول في الخارج يلزم التسلسلات المحالات التي تعلمونها في دفع غير مضيق على ما يظهر عند الرجوع
واما الثاني فكذلك ايضا اذ ان اتصاف زيد بالعمى في الخارج لا مدخل فيه لوجود العمى في ذهن عمرو المساوي

العالية اذ لا نخ اما ان يقال ان زيدا متصف بالعمى الذي في ذهن عمرو ومثلا وانه ليس متصفا به بل نحوه
في ذهن عمرو وشرط للاتصاف واستحالة الاول ضرورية وهو منبر اذ ان يق زيد متصف بالسواد الذي
في عمرو بل هو نحو شىء اما الثانى فهو وان لم يكن ضروريا منبرا لاول لكن كانه قريب من الضرورة مع ان الظ
ان ما يدعوه من ان المحمول لابد ان يكون ثابتا لا يراد منه انه لابد ان يكون ثابتا وان لم يكن الاتصاف به
بل كان ثبوته شرطا للاتصاف فتامل **قوله** وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم آه الظاهر ان مراده
بالمعدوم ههنا المعدوم الخارجي لا المعدوم المطلق بقرينة قوله موقوع نسبة معقولة له الى خارج وفى
الوقت فالنسبة له او هذا الاثبات لمعدوم المطلق كما لا يخفى وغرضه من هذا الكلام بيان كيفية تعلق العلم
بالمعدوم الخارجي وانه لا يستلزم العلم به شيئية المعلوم فى الخارج وثبوته فيه على ما نكره وبيان معنى النسبة
التى فى القضايا التى موضوعها معدوم فى الخارج ويحكم عليه بالوقوع فى المستقبل ونحوه وبعض هذه الامور
ان كان ظهر مما سبق لكن قد اعاد عليه زيادة توضيح والبيان على ما هو دابه وعادته وحاصله على
قياس ما سبق ان مفهوما من المفهومات يحصل فى نفسنا ويتعلق علمنا به بالذات وهذا لا يلزم ان
يكون مشارا الى شىء ثابت فى الخارج بل يكون المعلوم نفس ما فى النفس فقط واذا حكمنا عليه بشىء مثل
ان القيامة تقع فالمراد منه انه يجوز فى طبع القيامة ان تقع نسبة الوقوع فى الخارج وهذه النسبة ايضا
معقولة لنا لكن هذه النسبة متحققة فى وقت حكمنا هذا فى الخارج حتى يلزم ان يكون القيامة ايضا ثابتة فى
هذا الوقت فى الخارج بل انما نعقلها ونحكم بجواز وقوعها فى المستقبل وهو لا يقتضى الا ثبوت القيامة
فى المستقبل لا فى هذا الوقت فظهر انه يجوز ان نعلم شيئا من دون ان يكون له شيئية وثبوت فى الخارج
ويكون المعلوم نفس ما فى النفس فقط وكذا ان نحكم عليه نعم لو كان الحكم عليه بالوقوع فى الخارج الان او
فى المستقبل يلزم ان يثبت فى الخارج فى المستقبل حتى يصدق الحكم والا فيكون كاذبا **قوله** وعند القوم
الذين يرون هذا الراى آه اشارة الى ما ذهب اليه القائلون بثبوت المعدومات وتحقق الشيئية فى
العدم من ان المعدوم الممكن اى الممتنع ليس بثابت ولا شك ان الممتنعات ايضا مما يعلم ويخبر عنه
فيكون فى جملة ما يعلم ويخبر عنه امور لا شيئية لها فى العدم وهذا الكلام من الشيخ اما بيان للواقع وتفصيل

ليس

لذ منهم اوانه ذكره الزاما عليهم بتقضى لهم وتوضيحى لان العلم والاخبار لا يستلزم الشيئية على ما اد
وحاصله ان هؤلاء القائلون بان الممتنع لا ثبوت ولا شيئية له فقد افردوا ان العلم والاخبار لا
يستلزم الشيئية فكيف يتمسك بهما فى اثبات شيئية المعدوم بل هو الا تناقض صريح **قوله**
فليرجع الى ما هو ابين من الهذيان **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم آه وهو انه
انكروا الوجود الذهنى فوقعوا فيما وقعوا اذ ظنوا انه لابد من نحو ثبوت للاشياء المعلوم والمخبر عنها
اما ثبوتا اوحتوا انها فاذا لم يكن فى الذهن فلا جرم يكون فى الخارج ولكنا القائلون بالوجود الذهنى
لفى فسحة منه **قوله** ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان الظ ان مراده من الاعيان
معناه المتعارف اى الخارج بقرينة المثال الذى اورده وتخصيص الكلام بالاخبار الاستقبالية لاغفال المعنى
ولعل وجه تخصيصه الكلام بالمعدومات الحالية التى يخبر عنها بخبر فى الماضى او المستقبل ظهور الامر فيها والتدرج
فى اثبات ان المعلوم والمخبر عنه لا يلزم ان يكون لها شيئية فى الخارج اذ فى هذه الصورة التى فرضها
لا يكون لها شيئية فى الحال وان كان لها شيئية فى الجملة فاوّلا بيّن هذا وحمل النفس على التصديق به حتى
يسهل عليها التصديق بعدم استلزام الشيئية اصلا واما قال بعض سادة المحققين من ان المراد بالاعيان ههنا
نفس الشىء المقدرة المعتبرة المتمثلة لحاظ العقل لا بحسب ما هو فى حد نفسها حقيقة فى نفس الامر مع قطع
النظر عن خصوص العقل سواء كان ذلك بحسب حال الاشياء فى الاعيان الخارجية كالامر فى العقود الخارجية
او فى الاذهان كالامر فى العقود الذهنية او فى مطلق نفس الامر كما شان العقود الحقيقية وعلى هذا
الاصطلاح ايضا جرت لفظة الاعيان فى بعض امر اهل العلم من المعارف الشامخة على ما سنقف عليه ان شاء الله تعالى
انتهى ووان كان كلاما حقا ومعنى الاخبار ان لموضوعاتها نسبة الى الاعيان بهذا المعنى الذى
ذكره ولا اختصاص له بالاعيان الخارجية لكن الظ ان ليس مراد الشيخ هذا كما تبينا **قوله** بان معنى
القيامة **قوله** وهو معقول فى وقت مستقبل وفى بعض النسخ فى وقت والصحيح هو الاول معقول
فيه اما مضاف وهو الاظهر او منون والاضافة تقدير من ذلك قبل اللاحقية ايضا وعلى تقدير التنوين فى وقت مستقبل
اما منصوب او مرفوع اى فى ضمن وهو من او مرفوع على البدلية من معقول واما النسخة التى فيها فليس لها محصل الا

المراد
ما هو منقول فى لحاظ العقل بل بحسب

ان تكيف وبحمل بمعنى من تبارها ان حروف الصفات يقع بعضها موقع بعض او يحمل للعلوم ظرفية مجازية للعلم **قوله** ان يوصف بمعنى تالث فظاهر الفاضل يصح وحاصل المعنى ان معنى الصيانة تكون ان الصيانة يصح ان يتصف بالوجود في الوقت المستقبل لكن ليس الان من الصيانة في الوقت والوجود الا المعنى المعقول منها ومعنى الحكم وامكانه انما هو باعتبار هذا المعنى المعقول اذ لو لم يكن ذلك لما امكن الحكم قطعا ثم لا يخفى ان الظاهر المعنى ان يحمل في معنى آخر معقول متعلقا بيوصف لان الاتصاف في الوقت المستقبل في الصحة اذ الصحة في الحال لكن الظاهر اللفظ تعلقه بيصح **قوله** وبالعرض عن الموجود الخارجية اي فيما يكون موجودا خارجيا وقال السيد المذكور اي الخارج عن خصوص نحو التحيز فكما قد علمناك **قوله** وعلى هذا فقد علمت ان قوله آه كان متعلق بقوله هؤلاء ليس من جملة المثبتين وحاصل المعنى انه بناء على ما قد علمت ان قوله يجوزون كذا وكذا ليس من هؤلاء القوم من جملة المثبتين ثم الظاهر من سياق الكلام ان هذه الاقوال الثلثة غير القول الذي حكيناه سابقا مع ان القول الاول منها ليس الا القول بثبوت المعدومات وتجويز القول بان المعدوم شيء وان كانا متلازمين في الواقع فضلا منهما ولا يبعد ايضا ان يكونا عندهم متغايرين لهم لم يلتفت لهم اعتقدوا بان المعدوم شيء وان لم يقولوا بثبوته لكن المشهور خلافه **قوله** وقد يجيء مصفا الشيء آه هذا هو القول بالحال اي الذي ليس موجودا ولا معدوما وتخصيص بالصفة بناء على القائلين بالحال حملوه صفة على ما عرفوه به من انه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة **قوله** وان الذي وما يدل آه هذا المشهور منهم اشتهار الاولين فيتبع الثالث القول بان المخبر عنه اعم من الشيء ان هذا ام آخر اذ لكن المخبر عنه اعم من الشيء فقد حكى عنهم سابقا بقوله وعند القوم الذين برهن هذا الرأي آه فلعل المراد منه ما يفهم من ظاهره من الفرق بين مفهومي المخبر عنه والذي دون مفهوم الشيء **قوله** واذا اتحدوا بالمخبر عنهم فهم هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها كشفوا اي ارادوا انه احد وهم وكلفوا بان ميزوا من مفهومات هذه الالفاظ كشفوا اي ارادوا احدهم وكلفوا بان ميزوا من مفهومات هذه الالفاظ كشفوا اي افتضحوا اذ عجزوا ولم يمكنهم التميز بينها قال في القاموس كشفته الكواشف فضحته قال صاحب الحكمة في حاشيته على الطيقانة قال الشيخ كشفوا اراد ما ابهم ظهر واحر حوا عن الظرفة والطلمة التي وقعوا فيها فانهم فيها كانهم

الذي هو القول السابق حملا ما فيما سابقا فلعل الشيخ نظر الى ظاهر القول ولما كان ظاهره ان الحصول ليس هو الوجود ويمكن ان يكون المعدوم حاصلا غير المعدوم شرح

مجتمعين مستورين غير معدودين من الناس اشهى ولا يخفى ما فيه من البعد مع انه لا يلائم قوله واذا اتحدوا بالمخبر كما لا يخفى وقيل في هذا المقام واعلم ان من جملة ما يتضمن برهانهم ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده حال هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حال العدم بالوجود فيكون موجودا او معدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمطلوبة يجيبان لا يصح لها اتهاما فان الشيئية ثابتة له وقد الزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف وينافي ايضا ان في احوال المعدوم الممكن بل موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما النفي والاخر اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفي فينقض الممكن حال كونه منفيا وكان كل منفي ممتنعا فينقض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ومن العجب ان الوجود عندهم ما هو عند الفاضل فهو ليس موجود ولا معدوم فلا اقتدى الفاضل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيده ثبوته فانه كان قائلا بالكلية كما لا يخفى لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاضل للمهابة شيئا فلعلوا العالم عن الاشياع ولو لا تضييع الوقت لعلقنا بعض هوساتهم وخرافاتهم انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان قوله فوجوده حال هو ثابت او منفي ان اريد انه ثابت او منفي باعتباره في نفسه فنختار انه ثابت لكن لا نم ان كل صفة ثابتة يجوز ان يتصف الشيء به في عالم الثبوت قوله فان منعوا اتصاف الشيء آه قلنا هذا الاستلزام لان الشيئية ثابتة لماهية المعدوم والكلام في الصفة الثابتة في نفسها ونختار انه منفي قوله فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف فنقول ان اردت انه يكون نفس وجود الممكن ممتنعا فلا استحالة وان اردت انه يكون ثبوته للممكن ممتنعا فغير لازم لما اخترنا وان اريد انه ثابت للمعدوم او ليس ثابت له فنختار انه ليس ثابت له وبذلك لا يلزم كون وجود الممكن ممتنعا وهو ظاهر واما ثانيا فلان قوله وان قال ليس بموجود فقد نفى الاتصاف بالوجود وذلك لا يلزم كون الشيء منفيا وهو اشتباه عجيب واما ثالثا

فلان قوله فنا افاد الفاعل للماهيات شيئا اقول اذ غاية ما يلزم مما ذكره انه لا يفيد وجود الوجود ولا ثبوته
ولا يلزم منه ان لا يفيد للماهيات شيئا اذ يجوز ان يفيد لها اصل الوجود كيف وعند القائلين بالجعل
المركب من المشائين ايضا الحال هذه فانه لا يفيد وجود وجود المعلول ولا ثبوته بل يفيد الوجود للمعلول كما
يجوز عند القائلين بالجعل البسيط الذي هذا القائل بصدده وهو ان يكون مفاد الفاعل اصل الماهية
فلم لا يجوز ان يكون مفاده اصل الوجود مع ان هذا القائل معتقد ان المفاد الحقيقي اصل الوجود
هذا ثم لا يخفى ان هذه الاقاويل الثلثة التي نقلها الشيخ بطلانها ظاهر اما الاول فقد عرفت الكلام
فيه لانه بعينه القول الاول في ذكره الشيخ من كون المعدوم شيئا كلام غير مرة واما الثاني فلانه يلزم بان
الوجود والثبوت والحصول ونحوها مترادفة وكذا العدم والنفي والسلب ونحوها والتزم اولا واسطة بين الثبوت
بحكم العقل
والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم ايضا واما الثالث فلكن ايضا اذ العقل لا يجد تفرقة بين هذه المفهومات
بعد الان بعطلوا احد بما عندهم وح لا مشاحة معهم **قوله** فنقول الآن انه وان لم يكن
بيان لاشتراك الموجود وكون الموجود ليس جنسا فقد علم في الفصل الاول من المقالة الثانية في
المنطق وقد استدل فيه على هذا المطلب بانه مشكك والمشكك لا يجوز ان يكون ذاتيا والايراد عليه
مشهور من القوم فليرجع اليه والحق ان يقال في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست بكلية
والجنس من اقسام الكلي الا ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما لماهيته و
ذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليست في تقرر ماهيته وتقوم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور
فيما ليس معناه وماهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى الفصل في نفس
وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما لماهيته
فلزم كون المقسم مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة
الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في
تقرر الماهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن
جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالنسبة الى غيره فهو نوع بالنسبة

الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو مبدأ
الفصل المنطقي فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصورا للاشياء المحصلة الوجود والا فهو نفسه مهية
كلية والوجود زائد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصا شيء وفيه نظر
لان حاجة الجنس الى الفصل المقسم انما هو للموجودية فغاية الامر على تقدير كون الوجود جنسا احتياجه الى
الفصل المقسم للموجودية ولا يلزم منه احتياجه اليه في تقوم معناه التي هي الوجود وهو ظاهر واقصى ما يتصور
ان يلزم كون الوجود موجودا ولا استحالة فيه لجواز عروض الشيء لنفسه ولا يخفى انه لا تفاوت الحال اذا
كان الكلام في الوجود او في الموجود **قوله** فانه معنى متفق فيه على التقدم والتأخر اي يشترك الموجود
معنى من الموجودات لكن يتفاوت صدقه عليها بالتقديم والتأخير كما قال انه اولا يكون للجوهر ثم لما
بعده من الاعراض اذ الجوهر لا بد ان يوجد اولا حتى يوجد العرض لتوقف وجود العرض على وجوده وايراد
بالاولية الاولية الاضافية او يكون كلامه مخصصا بالممكنات اي اولا يكون في الممكن يكون للجوهر ولا يخفى
ان اشتراك الموجود معنى من الموجودات وكذا زيادته عليها بديهي لا حاجة له الى استدلال والدلائل
التي ذكرها القوم كانها تنبيهات قيل ومن العجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود من الموجودات فقد
قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف الوجود في الآخر لم يكن هناك
واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون هناك مفهومات لا نهاية لها فلا بد من اعتبار واحد واحد منها
ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الموجود مشترك فيه ولفظ الرابط في
القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات واحد انتهى
والمحمولات
ويمكن ان يناقش فيما ذكره اولا انه لا حاجة الى اعتبار واحد واحد ليعرف انه هل هو مشترك فيه
ام لا اذ يجوز ان يجد العقل ان الاشياء ليس مشتركة الا في الامور التي لا نزاع في انها غير الوجود [illegible]
والمفهومية والمعلومية ونحوها والحق ان اصل المطلب بديهي كما مر من هذه المقدمات ويرد على ما ذكره اخيرا ان
الرابطة وجود ما بالاشتراك اللفظي ولفظ القائل بالاشتراك اللفظي ان يقول ان الرابطة احد معاني الوجود
فاتحاده في افراده لا يدل على ان جميع الوجودات معنى واحد ثم قيل الحق التشكيك تشبه الاولوية والا

والاسدية ومخالفها لاتحاد الوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض
كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي والجوهر المفارق وغير المفارق والعرض واعلم ان المتأخرين
اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة على الجسم بالطبع
او بالعلية على الجسم فليس مرادهم ان مهية شيء من هذه الامور متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كما هو
على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه متقدم ومتأخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه او وجود
الجسم متأخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان
يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التأخر بنفس ذلك
المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانهما بنفس الزمان وفيه وثانيهما
ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في التأخر كتقدم
الانسان الذي هو الاب وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر الجسماني فان ما به التقدم والتأخر في الاول
ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم
في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء آخر غيره وكما ان بعض
الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهنوا عليه بل في الوجود فكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على
المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود به وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا التقدم ولا التأخر فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها
لا بامر آخر وفي الاشياء والمهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا تبين البرهان على ان
للوجود افراد حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي بل الافراد هي اصول الحقائق مع
اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي تعدد معناه مضاف
اليه من الامور كساير الاضافات وان المجعول عنده وكذا الحاصل هو المهية دون الوجود ثم انه
نفى التشكيك بالاولوية عن المهيات ذهولا عن انه يلزم عليه ان يعتقد فيها اذ كان جوهر سببا لجوهر كالعقل

اقوم

الاب على الانسان الذي هو ابن

بل معنى آخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي

للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية
والمجعولية من المهيات وجوزوا التشكيك بالاولوية فيها وجعلوها في المعاني الذاتية كالجوهرية من الجواهر
في جواهر العالم الاعلى فعندهم ان جواهر العالم الادنى ظلال ناقصة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري
وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض آخر فان فصل الحيوان
المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية ممن
هو حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف
في نفس المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه انتهى وفيه ان
كون التقدم والتأخر من اجزاء الزمان بنفس الزمان وفيه لا معنى له بل التقدم والتأخر فيها في الوجود
لكن على نحو آخر غير نحو التقدم والتأخر في الوجود الذي يجري في التقدم بالعلية والتقدم بالطبع فانه الامر ان
بهذا التقدم والتأخر من اجزاء الزمان هذا انها لا بواسطة امر آخر ويعبر من هذا بسبب الزمان والبعض
لا يلزم من كون تقدم العلة على المعلول وتأخره عنها بحسب الوجود ان يكون للموجودات هويات وافراد حقيقية
عينية لم لا يجوز ان يكون الوجود امرا اعتباريا وكان التقدم والتأخر الذي يحده العقل من العلة والمعلول
مثلا باعتبار هذا المعنى اي يحد العقل ان العلة وجدت اولا ثم وجد المعلول ولا اظنك في مرية من هذا والحاصل
ان هذا الادعاء ليس مساويا للانبناء على المدعى الحسباني فمجرد ما ذكره لم يتبين البرهان على ما زعمه ثم
التعجب الذي قاله من بعض اجلة المتأخرين كانه ليس في موقعه اذ انتفاء التشكيك بالاولوية في المهيات معناه
ان صدق بعض المهيات على افرادها ليس باولى لصدقه على البعض الآخر وذلك لا ينافي كون جوهر سببا
لجوهر آخر اذ غاية ما يلزم منه ان يكون موجودية متقدمة على موجودية ولا انه ليس بمناف لما ذكرناه وكونه
لا ينافي ذلك كون المجعول نفس المهية اذ ذلك البعض مع قوله بان المجعول هو نفس المهية يقول ان
الموجودية تابعة لمجعول المهية فلم لا يجوز ان يكون موجودية العلة متقدمة على موجودية المعلول مع كون
المجعول متعلقا اولا وبالذات بنفس المهية على انا نقول ان التقدم والتأخر باعتبار المجعولية
اي مجعولية العلة او موجوديته متقدمة على مجعولية المعلول من جهة استناد الوجه **قوله** ولا لكونه

الفرع

وكذلك ليس تقدم الاب على الابن في الزمان بل في الوجود ايضا
لكن على النحو الذي ذكرنا في اجزاء الزمان والفرق بين تقدمه
بهذا الاعتبار وتقدم اجزاء الزمان بما ذكرنا في ان اجزاء
الزمان بعضها متقدم بذاتها وغيرها لو حدث بسبب الزمان منه

علم واتخذ فيل برقبل من اهو الذي اشار اليه في عنوان الفصل **قوله** كما ان الجميع ما هو صحيح علماء واعدائه
الجميع ما هو منسوب الى الصغرى انما يتعلق بامر الصحة وذلك العلم الواحد هو علم الطب **قوله** اخذا
في حده اما الممكن واما المراد عليه ان الممكن المعرف هو الممكن الخاص والممكن الذي يذكر في حد الضروري
او حد المراد هو الممكن العام والجواب ان الممكن الخاص عبارة عن الامكانين العامين وظاهر ان الامكان
العام اذا كان معلوما لم يحتج الامكان الخاص الى تعريف على حدة بل يكفي فيه ان يبين انه امكانان
عامان فاحتياجه الى التعريف لاجل عدم معلومية الامكان العام ففي الحقيقة تعريفه تعريف الضروري
تعريف للامكان العام فاذا فرض تعريف الضروري بالامكان العام كان دورا لا محالة فتدبر **قوله**
وهذا كله كما تراه دور ظاهر فيل واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم المحال من وجه آخر غير الدور
من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس عدمه محال ليس لاجل فرض محال
آخر يلزم بل هو لا يلزم محال آخر او لا يكون ما يلزمه اظهر ولا اقرب من نفس عدمه او نفس فرض عدمه
كذا ما في الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع وهو تعريف للشيء بنفسه وليس فيما
لا يلزم منه كثير من الاشياء ما يلزم من فرض وجوده او عدمه محال لامور اخرى اشهر ولا يخفى ان ما ذكره ليس
من التعريفات المذكورة في الكتاب فكأنه اراد التعريفات المذكورة من القوم ثم فيما ذكره من ان الحق
نفس عدمه مرح لذاته لا لاجل انه يلزمه محال بل قد لا يلزم من عدمه محال آخر نظرا الى كون نفس عدم
الواجب محالا لا لاجل لزوم محال آخر منه غير قادح في التعريف وهو ظاهر واما انه قد لا يلزم من عدم
محال آخر فغير مسلم لان عدم اجتماع النقيضين اذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز ان يبين ان عدمه وهو
اجتماع النقيضين الذي هو اول المحالات الذاتية مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاع النقيضين لكيف لا
سواء ولو سلم فنقول يمكن ان يبين بصدق انه يلزم من عدمه محال اذ العدم غير مفهوم المحال ومفهوم
المحال كون الاعدمه ومن جملة عرضياته ولا محذور في ان يبين الشيء انه مستلزم لعرضيته لكن الانصاف ان
المتبادر من هذه العبارة استلزام محال آخر ونبه ما ذكرنا ظهر ما في قوله او لا يكون ما يلزمه اظهر الى آخره وكذا ما
في قوله ليس باستلزامه لما يلزمه فافهم **قوله** فقدم لك في انولوطيقا قيل هذه لفظة يونانية موضوعة في

لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون في كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء
ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة الكليات
الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذلك الكتب السبعة الباقية يبين فيه المعاني المفردة الذاتية الشاملة
لجميع الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معانيها الثالث باري ارمينياس يبين فيه كيفية
تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضايا والرابع انولوطيقا يبين فيه كيفية تركيب
القضايا بالحج لتصير قياسا منتجا معه العلم آخر الى سائر او فوذيقي ويقال له انولوطيقا الثاني ليعرف
فيه شرائط القياس ومقوماته التي بها يصير برهانا منتجا يقينيا السادس طوبيقا يبين فيه شرائط القياس
الواقع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو التحرز
المغالطات الواقعة في الحج والقياسات الثامن ريطوريقا يبين فيه احوال الابنية الخطابية
المفيدة للظنون الحسنة التاسع بوطيقا يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اشهر ومأخذ
في انولوطيقا هو حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها وليس فيه
من حيث السداد والنظرية **قوله** على ان الامور الثلثة هذه تخبر ان بتصورها كان مراده
بهذه التعريفات على النحو الذي بلغنا عن الاولين مشتملة على الدور وهذه الاشياء ضرورية لا حاجة لها
الى التعريف على انه لو فرض احتياجها الى التعريف او فرض تكلف تعريف لها وان لم يحتج اليها
لكان الاولى ان يجعل الضرورة مبدأ او يعرف الآخران بها واما الضرورة نفسها فاما ان يوضح
بعنوان البداهة او يعرف بامر آخر مثل تأكد الوجود ونحوه لا مثل فعل القوم او يكون مراده انه
ذكرنا ان هذه الثلثة بديهية لكن الطرف الضروري منها هو الضرورة والباقيان يعرفان بها او
اراد ان هذه الثلثة وان كانت بديهية لكن اعرفها واظهرها هو الضرورة **قوله** ومن
تفهيمنا هذه الاشياء التي من جملتها ان المعدوم لا شيئية له ولا ثبوت وانه لا فرق بين المعدوم
والثابت **قوله** لانه او لا يخبر عنه بالوجه وذلك ان المعدوم حاصله ان المعدوم
لا يعاد لانه او لا يلزم منه ان يخبر عن المعدوم بالوجه ويحكم عليه اي يلزم من القول باعادة

المعدوم ان يق المعدوم موجود والحاصل انه يلزم كون المعدوم موجودا وهو مح وذلك لان
المعدوم اذا اعيد فالحكم عليه بانه هو المعاد والحكم على الشئ الذي فرضنا انه كمثله ويوجد ابتداء انه
ليس هو المعاد بل موجود مستانف لا يكون بديهية الا من جهة ان الان يق ان المعاد هو الذي
كان عادما واستمر ثبوته في حال العدم الى هذا الزمان ثم وجد وليس المستانف كذلك بل هو
استمرار الوجود وقد علمنا انه لا فرق بين الثبوت والوجود وبالجملة الحكم بان موجودا هو الذي كان
موجودا وفنا ما وعادم لا يصح الا باستمرار ثبوت له في حال العدم الى وقت الوجود الثاني فيصح ذلك
الحكم والا فالبديهة حاكمة بانه بعد بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية لا يمكن استبداد الثاني
الى الاول بالحسينية ليس الا موجودا مستانفا يكون حكمه حكم ساير الموجودات المستانفة غاية الامر ان يجمل
مثلا له مثل شبهادة مثالا وكذلك وان لم يكن هو حسينية فلا منع له نعم لو جاز انتفاء ثبوت في الحالة وان ارتفع
الوجود لكان امكن هذا الحكم وليس فليس ولا يخفى ان الثبوت الذهني ليس بكاف في المرام بل لا بد من
استمرار الثبوت الخارجي كما يشهد به الوجدان هذا هو التوجيه اللطيف المطابق لكلام الشيخ من غير تكلف وورد
ايراد هذا الحكم الكلام على قوله على ان المعدوم دليلا واحدا كما هو الظاهر بل الصريح لان قوله وذلك
صريح في انه بيان لقوله لانه اول شئ يحكم عنه بالوجود لا انه دليل آخر ثم انه لو فرض توجه منع على ما ذكرنا
من ان الحكم المذكور لا يصح بدون استمرار الثبوت في الخارج فمنع انه يمكن ان يق انه مكابرة اذ الضرورة حاكمة
بخلافه فنقول ان اصل المطلب لما كان مقررا على ما يقول الشيخ فلا باس لانه لو ورد مثل هذا المنع هذا ثم
قد قيل في شرح هذا المقام اي من نوع هذه الاشياء المذكورة في الفصل التي فرع عليها بيان المساواة بين الشيئية
والوجود وان المعدوم ليس بشئ ولا يوصف بشئ ولا يخبر عنه بشئ وان هذه الاضافات لو فرضنا مثل قولنا
العنقاء معدوم او شريك الباري ممتنع يرجع الى مفهومات حسية تحصل في عقولنا او عقلية او معقولة
المعدوم ليس بشئ الا لبطلانه واستقبح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم منه
مع قطع النظر عن ايجاد الذات على استحالتها انه يحكم عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد هو
الوجود كالمستانف وقد ثبت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية

وجد ابتداء او هذا مستلزم لوجود المعدوم لان استمرار ثبوته في حال العدم هو صح

فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود انتهى وفيه نظر لان القول باعادة المعدوم
لا يستلزم القول باتصاف المعدوم بصفة وجودية بل بالوجود لان الاعادة التي هي ضرب من الوجود
اي الوجود المعادي انما يوصف به الموجود المعاد لا المعدوم نعم نحكم على المعدوم حال العدم انه
يجوز ان يوجد او يوجد في ثاني الحال وهو كالحكم بان القيامة ستكون وقد صرح الشيخ بجوازه وبين
وجه صحته فلا وجه لذلك التوجيه اصلا ثم قال بعد ما نقلنا واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا
يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس
الا نفس هوية الشئ الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى بالمعدوم وكما لا يمكن
لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات
واحدة بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية
الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المفقودة على ما هو المفروض لكان الوجود ايضا واحدا لان
وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا مع ورود ما يتكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف
للمستبصر والحاجة الى تجشم الكتب في الادلة التي ليس ايضاحها اكثر ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ
بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به وتبعه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى
فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه
الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالموجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال
آخر انتهى وفيه نظر لان كون الوجود هو نفس هوية الشئ الوجودي الذي هو من اصوله وقواعده
ليس مبنيا ولا مبينا بل الظاهر خلافه وان الامر المتاصل هو الماهية والوجود امر اعتباري نقطع النظر
عن صحته وفساده وغاية ما سلمنا القول لم لا يجوز ان الوجود الذي هو الهوية الوجودية بعد بطلانه
اعاد ثانيا قوله لكان الوجود واحدا وقد فرض متعددا القول بالتعدد على ما هو المشهور من ان
الوجود اعتباري والماهية متاصلة واما على هذا القول فلا نقول بالتعدد بل نقول ان الوجود الاول

هو بعينه يوجد ثانيا كما يوجد في المشهور ان الشخص الاول يعيد ثانيا فان قلت الاعادة هو الوجود ثانيا

كما كم فلتم ان الوجه يوجد ثانيا وهو هم لان الوجود ليس له وجود آخر قلت ما يقول هذا القايل في

حدوث الاشياء فان الهوية الوجودية لم يكن قبل الوجه فكانت تكيف بوجه سبق تنبيها فان كان

وتبها بانها صارت مجعولة ثانيا وان كان وجها بغيره فتوجيه الاعادة ايضا بفعليه ان يوجه

وبين انظر في الاعادة حتى يتم كلامه وتم له عدمان سابق ولاحق ثم حمل الكلام وجهين قد عرفت

انه لا وجه له وان الظاهر الصريح من كلام الشيخ انه وجه واحد ثم قال في توجيه الوجه الثاني قول

الشيخ وذلك على قوله وعلى ان آه تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينها بان يوجد معدا

ما يماثله في المهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد كل من هذه

الصفات من الممكنات والتالي اللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في

المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الآخر ليس الذي

كان معدوما رجع الى ان هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه

كما تبين وعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا

شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا

الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث بالاعادة

المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فان التميز بين الشيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية

واما في العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان الملازمة

الكلام تام فيمع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد

والآخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان يعطي الامتياز

الواقعي لكن هناك فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة انتهى ومن ثم حيز

بان سياق كلامه ان وجه صيرورة المعدوم موجودا هو انه يخبر عنه بالمغايرة وقد سبق ان المعدوم لا

يخبر عنه وفساده ظاهر اذ قد عرفت ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لا المعدوم الخارجي والذي كلامنا فيه

الحدوث

فنحن ايضا نقول انها صارت مجعولة

بذلك وما ذكره من انه لا يكون للشخص ليس له واحد عدمان فتنقض بما اذا عدم الشخص الحادث اذ حينئذ يكون له عدمان

سبق

هو الاخير ولهذا على هذا الا حاجة الى فرض وجود المثل والتخلص عن ان مغايرتهما باعتبار الظهور اختاركثيره ان يكون

ان يخبر عن المعدوم المفروض بهما وكذا ان يقول ان مراده ان ضرورة ان يخبر اعتبار يخبر عنه بصفة ثابتة

له في حال العدم باعتبار عدمه لا باعتبار وجوده اذ هذه المغايرة التي ذكرها ما لم يثبت له في الخارج

حال العدم لا يصح ان يعرف العقل منه ومن مثله في نسبتهما الى الموجود الاول بان الاول هو بعينه

دون الثاني فانه مثله وحرجع الى ما ذكرنا في تقرير كلام الشيخ لكن جوابه عن الايرادين يشعر بان

مراده ليس هذا كما سننبه عليه ثم لا يخفى انه يرد على جوابه الاول ان مراده بالعوارض الشخصية ان كان

ما يشمل التشخص فمن ان التميز من شيئين في نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض

الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع هذا ما لا يتميز منه ومعه امتياز في التشخص لبعض

كما اورد في الاعتراض الثاني فالمحال اللازم على هذا العلة من فرض هذا المحال لا من فرض الاعادة وهو

نه وان كان ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع ويمكن الجواب بالعنايات على الاول والتزام

بانه لا يفرض ابتداء وجود ما يماثل المعاد في المهية والتشخص حتى يرد انه محال بينه وبين المعاد والفرق مع

الاشتراك في المهية لا يتصور من الاختلاف في التشخص والمعاد لا يجوز ان يكون له تشخص سوى التشخص

الاول الذي هو معاده والا لم يكن معادا له وكون هذا التشخص المخصوص المفروض دون تشخص المثل المفروض

لا يتصور الا بثبوت المغايرة في حال العدم في الخارج واستمرار الثبوت فيه وهو مستلزم للوجود فيثبت انه

لا يجوز المغايرة باعتبار التشخص ايضا فارتفع الامتياز بينهما اصلا وبهذا التوجيه وان صح الكلام و

ملخص عن الفساد الظاهر لكنه بعيد جدا ومع ذلك يكفي هذا من حيث فرض المثل والزم عدم الامتياز بينهما

اذ يكفي ان يقال لو اعاد المعدوم لوجب ان يكون تشخص المعدوم لوجب ان يكون تشخص المعاد التشخص

السابق لكن غير ممكن بلزوم المحذور المذكور ويجري على جوابه الثاني ايضا وهو على ما فهمناه من لفظ الفرض

المثلين من جميع الوجوه وان كان يستلزم رفع الامتياز الواقعي لكن عند فرض الاعادة يلزم عدم

الامتياز مع تحقق الامتياز في الواقع وما اولا فلا نسلم ان عند منع الاعادة يلزم ان يكون

من المثلين المفروضين اي المثلين من جميع الوجوه يلزم تحقق الامتياز الواقعي اذ يجوز ان يكون على

الشخصية لكن نقول حينئذ كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثله في المهية وجميع العوارض

بل يفرض ما يماثله بالمعنى المتعارف اي ما يشاركه في المهية ويجري الكلام بان هذا المثل المفروض يلزم ان لا يكون فرق

تقدير فرض مثلين كذلك لا يكون بينهما فرق ان فرض احدهما معادا والآخر مستانفا وعدم الفرق
بين المعاد والمستانف وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما من المح الذي هو فرض مثلين
كذا وفرض كون احدهما معادا والآخر مستانفا مع فرضهما على النحو المذكور اذ ظاهر ان فرض معادية
احدهما ومستانفية الآخر لا يمكن ان يجامع فرضهما مثلين كذلك واما ثانيا فقد سلمنا ان عند وضع
الاعادة يلزم تحقق الامتياز الواقعي لكن نقول لعل هذا المح اى تحقق الامتياز وعدم الامتياز
بينهما لعله كان لازما من فرض المثلية على النحو المذكور لا انهما محال قطعا لزم فرض الاعادة معه لانها
ممتنعي الاجتماع ومن هذا الجواب يظهر ان مطوره في الجواب الاول ليس على ما ذكرنا اذ يظهر منه ان
بناء الكلام على فرض المماثلة فيما سوى التشخص هذا فان قلت كيف ينطبق كلام الشيخ على التوجيه الاول
الذي ذكرته وبازائه دفع الاستدراك الذي اورده على الفاضل اذ على الظاهر هذا الاستدراك وارد على
ذلك التوجيه ايضا قلت اما التطبيق فامره ظاهر اذ نقول مراد الشيخ ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يمكن
منه وبين ما هو مثله لو وجد مثله بدله اى المثل المتعارف بمعنى المشارك في الماهية دون التشخص فرق
اى في ان احدهما معاد والآخر مستانف فان كان هذا الفرق باعتبار ان مثله ليس هو الذي
سبق وجوده لانه ليس التشخص الذي كان عدم ولا يكون تشخصه تشخصه بخلاف المعاد فانه الذي اوما ما الية فيما
سلف آنفا لان ثبوت المغايرة في حال العدم وجواز استناد هذا التشخص اى التشخص الاول آخ
فحسبه انما يكون مع استمرار ثبوت حال العدم والثبوت هو الوجود على ما اومانا اليه فيما سلف فيلزم
ان يكون المعدوم موجودا حال العدم او يكون مراده بالفرق لا الفرق في المعادية والمستانفية
على ما ذكرنا بل في الهوية اى يجب ان يكون بين المعاد والمثل المعروض فرق في الهوية وهو ظاهر هذا
الفرق لا بد ان يكون بان المعاد تشخصه بعين تشخص الاول والآخر بغير تشخص الاول وتسوية الكلام
آه واما دفع الاستدراك فهو ليس فظا اذ على هذا ليس محصل الكلام سوى ان المعاد لا يكون نسبة تشخصه
الى التشخص الاول بالعينية الا بعد استمرار الثبوت في حالة العدم لكن لم يجمع ذلك حديث المثل الخ.
توضيحا وتمثيل ذلك لا بعد تستدركا في الكلام بل هو مما يعارف مثله سيما في كلام الشيخ الذي آه

من جميع الوجوه المستلزمة لرفع الامتياز في الواقع وما ذكرنا مبني على فرض المماثلة م

كان عدم تشخصه تشخصه في حال العدم كان المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي مر

النهج

الرضيح والمطول في هذا الخلاف ما ذكره الفاضل اذ على ذلك التقدير يلزم اولا ان حيث لزوم عدم المغايرة
بين المثل المعروض والمعاد بالوجه الذي ذكره تصحيح ثم الاستشعار بان المغايرة بينهما ثابتة فيكون الاعادة
محالا وهذا الطويل بلا طائل كما لا يخفى **قوله** وعلى ان المعدوم اذا اعيد الشيخ آه بناء الكلام
على ان الوقت امام المشخصات او من لوازم الشخص وكلا مهم ومدار الدليل ومن هذا السابق
بان بنى ذا جاز اعادة المعدوم جاز اعادة الزمان ايضا لانه من المعدومات ولا فرق بين معدوم
ومعدوم في ذلك وهو ليس بمهم وكان قول الشيخ مبني هذا فان كان المعدوم يجوز اعادته واعادة
جملة المعدومات آه اشارة الى هذا الوجه وفيه نظر من على الدليل بان وجه كان على ما لا لزم ان ما وجد في الوقت
الاول فيه يكون مبتدا وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا واجيب بان وقوع كل جزء من اجزاء الزمان
حيث وقع او يقع من العوارض الذاتية للهوية الزمانية لا يعقلها وكذا نسبة كل جزء منها الى بجزء
من بواقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوع يوم الجمعة يوم
الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لان كونه امسا مقوم له لا يمكن
انسلاخه عنه في نقول الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته فلو فرض كونه معادا الا متنع عن هويته فيكون
ح مع كونه معادا يجب الفرض مبتدا يجب الحقيقة لانه من تمام هويته فاندفع الايراد راسا **قوله**
ولا تعلق بغيره فيما في الوجود اراد بنفي التعلق بالغير في الوجود كما يفهم من كلامه فيما بعد بنفي الكثرة في
ذاته وعدم تركبه من الاجزاء الذهنية والخارجية ونفى كون حقيقته تعالى مشتركا فيها وعلى الاول يمكن
ان يكون المراد بالوجود الوجود الاثباتي او الوجود الخاص اى الحقيقة على ما ذكر في الفصل السابق
اذ على تقدير تحقق الكثرة في ذاته تعالى عن ذلك يصح ان يقال ان وجوده الاثباتي متعلق بالغير اما
باعتبار ان وجود الكل متعلق بالجزء اى متوقف عليه فيكون التعلق بمعنى التوقف واما باعتبار
ان وجود الكل وجود الجزء فيكون وجوده متعلقا بالجزء الذي هو غيره فيكون التعلق بمعناه الظاهر وكذا
يصح ان حقيقته الخاصة متعلقة بالغير بناء على توقف الكل على الجزء من حيث الذات مع قطع النظر عن
الوجود كما هو راى بعض ومع قطع النظر عن ذلك ايضا يصح ان الكل متعلق بالجزء باعتبار انه جزء منه

عزوم

فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود

ومنه محصل قوله سواء قلنا بالتوقف ولا وعلى ان الظان كون الوجود بالمعنى الثاني المراد بالتعلق الخ
والانتساب في اصل العنوان حقيقته تعالى ليس مرتبط ومنتسبا الى غيره تعالى لا يوجد في غيره تعالى بذاته
انه ان لزم في بعض الاحتمالات استعمال اللفظ الواحد في معنييه فالامر فيه سهل سيما في مثل هذا الكتاب
قوله ويعود الى كنايته قبل لما ذكر ان معنى الوجود واشتغاله العاصين من اعرف الاشياء
لتصوره او وجوده اشار الى ان المفهوم بعده اعرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسبت
الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا واذا نسبت اللاضرورة الى احدهما
او كليهما كان الامكان العام والخاص فعاد الى خواص كل منها كب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض
الذاتية للاقسام الاولية لموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها
انتهى ولا يبعد ايضا ان يكون مراد الشيخ من العود الى ما كان فيه العود الى ما ذكره في عنوان هذا الفصل لان
ما ذكره بعد هذا القول الى ان شرع في البرهان على المطالب كالعود لما ذكره في العنوان وتفصيل
وتوضيح له **قوله** ويكون مهما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده سواء كان فيه انه مقتضيه للوجود على ما هو
المتكلمين او لا بل يكون عينه على ما هو راي الحكماء **قوله** وان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته لم يورد الشيخ في هذا الفصل ولا فيما بعده دليلا على هذا المطلب وان في اكثر
معناه والمراد منه اليه اشتباها فلا باس ان نتكلم في الامر بجميعا ونحقق ما هو الحق فيها فاعلم ان
المتاخرين على ما ذكره جماعة الحكماء قرروا ان مراد المتقدمين من هذا القول ان ذاته تعالى كافية في جميع
ما له من الصفات وجودية او عدمية وذكروا انهم برهنوا عليه بانه لولا ذلك لتوقف حال من احواله
على غيره وذاته المعينة متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفة على تلك الغير اذ المتوقف على المتوقف
متوقف فيكون ممكنا وكلام الشيخ في النجاة ورسالة المبدا والمعاد لبعضه ظاهر فيما قرره وذكره المتاخرون
حيث قال فيها بهذه العبارة واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان
من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخلو
عن ذلك وكل واحد منهما لعلة يتعلق الامر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلة امر لا يخلو منهما فلم يكن

واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين الوجود منهن او عدمي وجود بين فواجب الوجود ما يا خرج وجوه
منتظر بل كل ما هو ممكن له واجب له فلا ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة
انتهى ثم اورد المتاخرون عليهم بانه ان عنيتم بالذات المعينة معروض تلك الحالة فتوقفها عليها ممنوع وان
عنيتم المجموع فانسي له التوقف ثم وايضا الحالات والصفات اربعة اقسام الاول حقيقية والثاني حقيقية
ذات اضافة والثالث اضافة والرابع سلبية والعنوان الاولان لو سلم امتناعهما على الواجب لما
قرره من انه لا اصل صفة زائدة فالثالث والرابع وحيان لا يمكن انكارهما فانه خالق للحوادث
رازق للحيوانات وهو غير كل حادث كما انه غير كل قديم ممكن على قولكم لا على قول اهل الحق فانهم
لا يقولون بقديم ممكن وكان مرادهم ما ارادوا بالاجزاء القسمين الاخيرين من الصفات لا شك
في اتصاف الباري تعالى بهما على ما ذكروه من الاشكال مع توقفهما على الغير ضرورة ان رازقيته زيد موقوفة على
وجود زيد فلم يصح ان جميع صفاته تعالى وجودية كانت او عدمية ذاته وحده كافية فيها وهو كما ذكروه
ان كان في بعض اشتبهم مناقشة ولا يخفى ان ما اوردوه من الايراد غير وارد على ما نقلوه من الفاظ
وهو الظاهر من كلام الشيخ في النجاة والمبدا والمعاد كما نقلنا وما اورد جماعة الحكماء عليهم بقوله انه الزمهم
على ما قرروه وقرروه غير وارد اذ لا غير في مسئلة الواجب الواحد تعالى والترديد مع انه غير سديد اذ نفس الار
كل من شقيه غير سديد اذا اذ كان الموقوف عليه وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث وما دام
يمكن او كان وجه لزوم الامكان على ما يفضله في الفصول الاتية وفي كلام الرئيس على ما نقلنا اشارة ما
على ما هو او هو لا ان عقلوا او تعقلوا عنه انتهى لا لا يظهر معناه ووجه مقابلته لما ذكروه فضلا عن فحصه وفي ا[ول] بعض
الاتية التي اشار اليها لم يجد امر الظهر منه الوجه الذي ذكره ومراده من كلام الرئيس الكلام الذي نقلنا
من الرسالتين ولا يخفى ان [الكلام] غير غير مستند اليه يمكن توجيهه بان مراده ان بعض القدماء ايس شيء
من صفاته بحيث لا تستند استناده على ذاته وما ذكره المتاخرون من ان بعض صفاته الاضافية والسلبية موقوف
على الغير لا يقدح في مقصودهم اذ لا غير غير مستند اليه فيكون بالاخرة استناد الصفات على الذات لكن فيه
امران احدهما انه على هذا التعبير هذه المسئلة لغو اذ لا شك بعد اثبات التوحيد ان كل ما عداه من الموجودات

لا زمان
اول كلامه من انه لا
بلغ
حصول

مستند اليه اما بواسطة او بلا واسطة ولا اختصاص له بصفاته تعالى فتخصيص الصفات بهذا الحجة
لا دليل تحته وثانيها انه على هذا لا مدخل لما ذكروه من الدليل في هذا المطلب ولا تعلق له به فهذا ابطال لبعض
الدليل عليه الا استناد جميع ما سواه من الموجودات اليه بناء على برهان التوحيد بهذا تم لا يدرى ما تمسك به
انه يظهر مما اختلفه من كلام الشيخ ان مرادهم من الصفات الصفات الوجودية لا ما يشملها والعدمية لبعض
حيث قال بل مع الحكيمين الوجود ... وعدمي ووجودي وعلى هذا الايراد الاخير لا يرد عليهم
الايراد الاول وارد صحيح ولو قيل ان مرادهم ان الصفات الوجودية عين ذاته تعالى بناء على ما تحرره
من امتناع قيام الصفات الزائدة بذاته تعالى واذا كانت هذه الصفات عين ذاته فلا يجوز استنادها
الى الغير والا لزم احتياج ذاته تعالى اليه وحيث كان كلامهم مخصصا بهذه الصفات اندفع عنهم الايرادان
جميعا فلم يكن بعيدا وكان اقرب كلامهم الى الصواب في الجملة لكن فيه بعد ان ما اثبتوه من عينية الصفات
الحقيقية لا يرجع حاله الا الى ان ذاته تعالى بحيث يصدر عنها بذاته ما يصدر عنها باعتبار الصفة الزائدة
التي هي القدرة مثلا وانت خبير بانه يصح ان يحصل لذاته تعالى بسبب غيره حيثية من هذه
الحيثيات لا يلزم احتياج ذاته تعالى بذاته في ذلك الغير حتى يكون في الازل في صيرورته بهذه
الحيثية واستحالته بمزاد الضرورة المذكورة في الحقيقة صفات اضافية اعتبارية وقدم جواز توقف
مثل تلك الصفات على غيره تعالى بذا تم ان المتاخرين راموا من هذا الكلام امرا آخر وهو انه تعالى
جميع صفاته حاصلة في الازل له تعالى ولا يجوز ان يصير محلا للصفة حادثة والظاهر ان مرادهم الصفات الحقيقية
فقط اذ حدوث بعض الصفات الاضافية والسلبية لا شك فيه ويوهم لبعضهم من قرينة ما ظهر مما نقلنا
آنفا وقد استدلوا على هذا المرام بان محل الحوادث حادث لانه لا يخلو عنه وعن ضده وذلك الضد زوال الحادث
الحادث فلا يجوز ان يكون ذلك الضد قديما اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه وتفصيل الكلام اليه وهكذا من يلزم
التسلسل وفي هذا الاستدلال نظر من وجوه احدها منع عدم امكان الخلو عن الحادث وضده وثانيها منع
عدم امكان زوال القديم وثالثها منع استحالة هذا التسلسل على راي الحكماء لان احادها متعاقبة وزادها
فتعرفت ان الصفات قيام الصفات الحقيقية باي وجه كان في نفسه تسليم ان الحادث الوجودي لا يخلو

يجوز م

فلا يكن اتصاف ذاته القديمة بها وعيوبا
حدوث محل الحوادث بان الذي يحدث
فيه حادث م

القدرة فيه بل بضرورة ذاته بذاته
بحيث يصدر عنها ما يصدر منها باعتبارهم

المحل عنه وعن ضده انما يجري ذلك التسليم في المحل ان امر وجودي لكن بضرورة الوجوب قاطع في مثل السبب الحادث
القدرة الزائدة ليس بواجب لا تم انه لا يخلو المحل عنه وعن ضده وعلى تقديره الصفة الاتصاف بالصفات
يجوز في هذا التسلسل فانه ما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية بطريق التعاقب والمتكلمون ايضا لا يقولون
باستحالته وقد اجابوا عن منع عدم امكان الخلو عن الحادث وضده بان الحادث الوارد على موضوع وجودي
يلزم ان يكون ذلك المورد قابلا له لا محالة لا لم يحدث فيه والقابلية وجودية لا يجامع المقبول فهي ضده
كما ترى والظاهر ان يقال ان المرام لكن واجب الوجود بذاته وجامع جميع جهاته ان جميع الكمالات الممكنة
لكن للموجود المطلق حاصل له بالضرورة ولا يجوز ان يكون كمال يمكن حصوله له ولا يكون ثابتا له ازلا و
ابدا بالضرورة والبرهان عليه ان من الاوليات ان العلة الموجدة شيء اشرف منه قطعا وان فعل الشيء
لا يمكن ان يكون كمالا له فنقول ان الكمال الذي يسير له تعالى ولم يوجد له فعل ايجاده يكون منه تعالى او
من غيره وهما محالان اما الاول فلانه يلزم ان يكون فعل الشيء كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون
فعل الفعل كمالا له واما الثاني فلانه يلزم ان يكون فعل الفعل كمالا له وهو افحش فان قلت هذا
تم اذا اكتفيت في المرام بان كل كمال يمكن ان يوجد له فهو ثابت له دائما ضرورة اما اذا ادعيت ان
كل كمال يمكن ان يحصل للموجود المطلق على ما ذكرت آنفا ثابت له تعالى دائما فلا اذ يجوز ان يكون لبعض الممكنات
كمال لا يحصل له تعالى معاذ الله عنه وهذا البرهان الذي ذكرته لا يجري فيه قلت ليس كذلك بل البرهان جار
فيه ايضا اذ لو كان للممكن كمال فلا يخلو اما ان يكون موجد ذلك الكمال هو الله تعالى او غيره وعلى الثاني ينتهي
الى المطلق فيكون فعلا او فعل فعله ولا يخلو ان يكون اشرف منه فكيف يمكن ان يكون كمالا له و
الممكن الذي له ذلك الكمال يكون معلولا له تعالى وفعله واذا كان ذلك الكمال حاصلا له ولم يكن حاصلا
له تعالى مع كونه كمالا له ايضا يلزم ان يكون ذلك الممكن اشرف منه تعالى من هذه الجهة معاذ الله عنه وهو محال
لان العلة اشرف من المعلول من جميع الجهات قطعا فان قلت على ما ذكرته يلزم ان لا يكون العلم
والقدرة وامثالهما كمالا له لانه تعالى معلول له وفعله فيلزم ان يجوز ان لا يتصف ذاته تعالى بهذه الصفات
قلت لا شك ان الموجود المطلق الجهل والعجز نقص له وكونه عالما وقادرا كمال مطلق فلا بد ان يكون

الباري تعالى عالما قادرا لكن لما ما ان العقل لا يمكن ان يكون كما لا لفاعل لزم منه ان لا يكون علمه وقدرته
فعلا وفعل فعله بل لا بد ان يكون انه بذاته عالما قادرا الى غير ذلك من الكمالات فيما ذكرنا ظهر انه يجب
اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية ومع ذلك يجب البحث ان لا يجزم بكون تلك الصفات زائدة على ذاته تعالى
فان قلت قد بقي احتمال آخر وهو ان يكون كمال للموجود المطلق ولم يمكن اتصاف موجود من الموجودات
واجبا كان او ممكنا به والبرهان المذكور ظاهر انه لا يجري فيه فح لا نعلم ان الواجب يجب اتصافه بجميع
الكمالات قلت مثل هذا الكمال الذي ذكرته فالا نسلم انه كمال للموجود اذ ظاهر ان الذي يمتنع
اتصاف جميع الموجودات به لا يكون كمالا للموجود وثانيا نمنع كون فقد مثل هذه الصفة نقصا وانه
يجب نفي مثل هذا الاحتمال فتدبر **قوله** فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود
وهذا لا يمكن اى يكون كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ولم يكن احدهما علة للآخر لكن يكون ذات
كل منهما بحيث لا يصح بالنظر الى ذاته ان يتحقق بدون الآخر ويمكن ان لا يوجد في التكافؤ وعدم علية احدهما
للآخر بل يكتفي بالتلازم فقط **قوله** غير مضاف هذا اشارة الى عدم التكافؤ والمراد منه اما انه غير مضاف
بالنظر الى الذات الا الاضافة الطارية على الذات ايضا او انه ليس من قبيل المضاف الحقيقي المشهور كالابوة
والبنوة ونحوهما لان المضافين الحقيقيين متكافيان واذا ابطل كونه متكافيا فلم يكن مضافا والاول
يصح على اى معنى كان من المعنيين اللذين ذكرتهما للتكافؤ والثاني على الاول ولا يخفى ان الاشبه ان
ابطل التكافؤ من الوجهين لكن ابطاله بالمعنى الاول من الواجب والممكن ضروري فيصح تفريع
عدم كونه مضافا حقيقيا بهذا المعنى على الوجهين لا يقال ما نقل عن الحكماء من انه لو اريد من المضاف المضاف
الحقيقي فليس بوجه الا في الاضافة المحضة لاني شيء غير ما سواه فكل موجود في الخارج او للاوائل
بالمضاف المشهور فانه يوجد في الواجب ايضا اما على الاول فقط واما على الثاني فلان المراد بالمضاف
الحقيقي ما يكون تصوره مع تصور امر آخر ولا ضرورة في ان مثل هذا الامر يكون من مقولة الاعراض
فح لا احتياج على نفيه عن الباري تعالى ولا حاجة الى دفعه على تكلفه بعض سادة الحكماء بقوله الحاصل من
ان المجعول اولا وبالذات هو نفس ذات المعلول جوهرا فهو ووجوده من المتقين ان مرتبة ذات العلة

متقدمة في لحاظ العقل على مرتبة ذات المعلول تقدما بالذات فاذن كل جاعل فانه في مرتبة ذاته المجعولة
وفي سنخ جوهر ماهيته المتقدمة يلزمه الاضافة الى ذات الجاعل بالمجعولية والمعلولية اذ لحاظ ذاته بعينه لحاظ شيء
من لمقارنة الى الجاعل في ذاته متقرر في مرتبة ليس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلية والمجعولية ليست بحكم تشبيع
في تلك المرتبة فاذن سوى نفس مرتبة ذاته ليس تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة
متقررة في نفس مرتبة ذات المعلول وفي سنخ جوهر الماهية المعلولة المجعولة جعلا بسيطا ولعل شرك بنا
السالف رام ذلك حيث قال لا مضاف انتهى كلامه مع ما فيه من النظر اذ ظاهر انه وان سلم ان
ابداع الجاعل متعلق بنفس الماهية ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا غير سواء كان المجعولية او غيرها
والكاره مكابرة ومخالفة لتصريحات القوم حيث **قوله** ولا يتغير هذا ناظر الى انه واجب من
جميع جهاته وسنه حيث ان هذا الاشارة الى احد المعنيين اللذين ذكرناهما من المتأخرين وفي تفسير
لحاظا ولا يرتبط بالمعنى الاول الذي ذكرناه من القدماء **قوله** فاذا اعتبر بذاته وحده لم يجب
له وجود او وجد عليه عنايات الحكماء بانه يجوز ان يكون له نحوان من الوجود احدهما بذاته والآخر
بغيره او يكون له وجه واحد لكن له وجود واحد يكون مستندا الى الذات والى الغير وح لا نعلم انه
اذا اعتبر بذاته وحده لم يجب له وجود وما ذكره من الضروريات الاولية ان اشتراك الواحد
لا يجوز ان يكون له وجودان في زمان واحد وكذا لا يجوز توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
شخصي فان قلت نقل الوجوب يكون ان في زمانين والذات ليست علة للوجوب عندهم حتى يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول شخصي قلت الوجود الذي يكون اولا ويزول اما من الذات او من
الغير فان كان من الذات فلا يجوز زواله اصلا وان كان من الغير فيكون زواله بشرط الحصول
الوجود من الذات لا يمكن ان لا يكون في وقت من الاوقات حتى يجوز ان لا يكون الوجودان
في زمان واحد ولو قلت ان الذات لا تقتضي الوجودان في زمان واحد وما قلت ان الذات لا
يكون علة تامة يلزم توارد العلتين فيشبه ان الذات وان لم يكن علة لكن كافية في الوجود والدليل الذي
ذكره في توارد العلتين جار في الكافي بل الكافي اولى العلتين ايضا باعتبار كفايتهما كما لا يظهر من التأمل

فلم يكن الذات كافيا في وجوب الوجود وبعبارة
اخرى الوجود الذي من الذات ٢

تعرية

في الدليل **قوله** وظهر من ذلك انه لا يجوز آه لا يخفى ان هذا المطلب ليس الا المطلب السابق بالحقيقة
وليس بينهما تفاوت يعتد به يصلح لان يجعل بسببه مطلبا آخر لكن مثل هذا من دأب الشيخ ليس بعيد
قوله والذي يؤثر غيره في وجوده آه هذه المقدمة مستدرك في البيان **قوله** وان
كان لا يحصل عن غيره آه والحال ان من البين كذا وكذا الى قوله وبالجملة فيلزم ان يكون حاصلا عن غيره
مع حقيقة انه المط **قوله** ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد آه ان اراد به ما هو ظاهر العبارة
من انه كان معدوما ثم وجد فالمقدمة التي ادعاها من ان مثل ذلك يختص بامر جائز غيره بديهية لا
يقبل المنع ولا يحتاج الى ما ذكره من الدليل لكنه لا يجديه لجواز ان يكون ممكن يكون دائما موجودا.
عن ذاته او معدوما وان اراد به ما هو اعم من الحدوث الوجود والوجود الذاتي فيرد المنع على قوله
فان كانت مهيته يكفي لاي الامرين كان آه اذ لا يلزم ان ما يكفي مهيته لوجوده يكون واجبا اذ الواجب
على ما عرفته آنفا هو الذي اذا اعتبر بذاته يجب وجوده لا ان يكون اذا اعتبر بذاته موجودا او لا يندفع به المنع
الا بعد ابطال الاولوية الذاتية ولعل الشيخ لم يتعرض له لان ما سيذكره في ابطال الاولوية الخارجية
واثبات ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد جار في الاولوية الذاتية كما ستعرفه فاكتفى به ولما ذكرنا ظهر
انه لا يقول القوم من ان الاولوية الذاتية من مبدعات المتأخرين والقدماء لم يتعرضوا لها غير مذكور
لانهم ابطلوا الاولوية الخارجية فذكروا الاولوية الذاتية مقايسة عليها فافهم **قوله** بل امر يضاف
اليه وجود ذاته وفي بعض النسخ اليها والاضافة يمكن ان يكون بمعنى النسبة او الانضمام فعلى الاول
ضمير اليه راجع الى الامر وضمير ذاته الى الممكن المبحوث عنه وعلى الثاني يحتمل العكس ايضا بان يكون
المراد بوجود ذاته نفس ذاته او يكون لفظ الوجود مقحما وعلى النسخة الاخيرة ضمير اليها راجع الى المهية وذاته
الى الامر والاضافة بمعنى الاتصاف **قوله** وعلى ما علمت يعني بناء على ما علمت ان الممكن لا بد له
من علة فنقول لا بد ان يجب بالعلة **قوله** وهذا الاحتجاج من راس الى الوجوه ثالث هذا مما
لا شك فيه والكاره مكابرة لا شك ايضا انه جار في الاولوية الذاتية ايضا واعلم انه قد قيل في شرح هذا الا ان
الذي ذكره الشيخ يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق

جزاؤه هذا الشرط المحذوف وكان المراد
انه ان كان لا يحصل عن غيره

لا يخفى ان قول الشيخ بامر جائز غيره يعني غير وجود ذلك
لا ينافي الترديد ... ...

بالنسبة الى علته اما ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم
يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه فيحتاج
في حصول احدهما لا محالة الى امر آخر والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان
ممكنا بعد فكان حاله حالة الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب
فهو العلة لا غير والشيخ اورد ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة الوجود فيحتاج في انضمام
الى امر آخر وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
سواء كان ممتنعا او لا فنقول لا يخلو اما ان يحصل الوجوب الايجابي بمجموع تلك العلل المتسلسلة او لا
فان حصل ثبت المط سواء ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للوجود
علة له هف واما ما قرره في يقرب الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود او العدم اولوية غير
بالغة حد الوجوب ولم يجد الطرفين التي بالنسبة الى الذات الامكانية لساواة غيره واحتياجه الى حد الضرورة
لان قبل سد جانب ولا باقتضاء ما نسبته ذاتية فهذه كلها من تدقيقات المتأخرين لا يحتاج الا ابطالها
الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود ومنع الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا نسبة لها
بالقياس الى الوجود لا ايما ولا نافيا ولا مقتضيا ولا مانعا ففيه بسط الكلام في ذلك المبحث في الاسفار الاربعة
من اراده فليراجع اليه انتهى وفيه نظر اما اولا فلان التفسير الذي اورده في برهان الشيخ لا يتم
لان ما ذكره من انه ان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه آه ان اراد انه لم
يتميز الوجود عن العدم اي لم يصر موجودا او لم يحصل الفرق بين هذه الحالة والحالة الاولى حيث لم يكن
في شيء منهما موجودا فبطلانه ظاهر اذ لعله كان في هذه الحالة موجودا بسبب العلة فتميز وجوده عن عدمه
وحصل الفرق بين الحالتين وان اراد انه لم يتميز حالته الاولى عن حالته الثانية لا باعتبار حصول الوجود
بل باعتبار انه في كل من الحالتين ممكن بمعنى ان كونه في الحالتين ممكنا لا يستلزم عدم تمييز الحالتين لجواز ان يكون
في الحالة الاولى ممكنا صرفا ليس له اولوية وجود اصلا ويكون في الحالة الثانية وجد له بسبب الفاعل
فلم يلزم خلاف فرض ولا محذور آخر غيره اصلا وان اراد انه لا فرق بين الحالتين في الاحتياج الى

ومع لزوم الشيء

العقلية ان الشبهة عاكسة بانه ما دام جواز العدم باقيا وان كان مرجوحا جدا احتيج الى علة تخصص وجوده
وتميزه عن العدم فهو مبنية ما ذكره الشيخ فالصواب الوقوف على ما ذكره وعدم التعدي منه واما ثانيا
فلان البرهان الذي ذكره الشيخ على ما علمته يبطل الاولوية الغيرية صريحا والذاتية بمقايسة البيان الظ
ان ج نفسه من هذا البرهان ليس الا الابطال الاولوية فلا وجه بعد ذلك لما قال هذا الفاضل انحول
واما فيه ورد … من جهة علته هو الجهة علته او من جهة ذاته لكا آخر ما قال اصلا كما لا يخفى **قوله**
ولا يجوز ان يكون واجبا الوجود متكافئا الواجب وجود آخر فقد عرفت معنى المكافئة قال بعض الحكماء
ان الرئيس بسط الكلام في المرام ولعله المصنف ما رأى هذا او ما رأى انه يمكن تحرير الدعوى وتقرير الدليل
بوجه اخصر من هذا الذي … المتكافيان على ما يستفاد مما افاده من الكلام في المرام هما اللذان يتلازمان
في الوجود بين كالمتشابهين فلم يكن احدهما علة كافية لصاحبه كالمتضايفين بالضايف الحقيقي الا الابوة والبنوة
فتحرير الدعوى ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا لموجود آخر لا الواجب ولا الممكن وتقرير
الدليل على ما اشير اليه … ان كل واجب موجود بقطع النظر عن غيره وغير تصور غيره ولا شيء من المكافي
بموجود بقطع النظر عن غيره وغير تصور غيره فلا شيء من الواجب بمكافئ ويستفاد من هذا الوجه انه غير متضايف
اما الصغرى فلا … واما الكبرى فلا … فظاهر من المعنى المراد من التكافؤ انتهى وفيه نظر اما اولا فلان … الذي
ادعاه في تحرير الدعوى لا يظهر ايحصل واما ثانيا فلان الظاهر من كلام الشيخ ان مراده بالتكافؤ التلازم
بحسب الوجود الخارجي لا التلازم بحسب الوجود الذهني واما ثالثا فلان قوله كل واجب موجود بقطع النظر
عن غيره في وجوده فهو مسلم لكن لا ينفع في المرام كما لا يخفى وان اراد انه موجود وان لم يكن غيره موجودا
هنا … على رأي الحكماء القائلين بوجود اللوازم الممكنة لذاته لم الا ان … الغير بالغير الذي لا
يكون معلولا له … مع كونه خلاف … انه … اول المسئلة واما رابعا فلان قوله
وبغير تصور غيره … لانه ان اراد به التلازم بحسب الوجود الخارجي ففيه ان هذا التلازم لا …
التصور وان اراد التلازم بحسب الوجود الذهني وهذا التلازم انما يستدعي كون التصور …
لا كون … في وجود احدهما في الخارج بدون تصور الآخر والحاصل في الواجب موجود … في الخارج

بهذا

عن غيره ان اراد به انه موجب
وان قطع النظر …

هو من تصور الآخر والحاصل في الواجب موجود في الخارج بدون تصور غيره فلا يتم التقريب **قوله** بل
متكافئان في امر لزوم الوجوبي في امر وجوب الوجود او في امر التلازم في الوجود والمآل واحد **قوله**
فلا يجب ان مع وجوده وجود الآخر آه ان اراد بالتابعية معناه الظ فهو مسلم لكن التكافؤ لا يلزم التابعية
في الوجود بل اللزوم وهو اعم من التابعية وان اراد علاقة اللزوم كما اشير في قوله ولا بد له فهو محل
اول النزاع قوله بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر آه هذا الاضراب يدل على ان مراده بالتابعية
ذكرنا معناها الظ وهو كما ترى على ما عرفت **قوله** واما ان لا يكون واجبا فانه يجب ان يكون
آه لا يخفى انه يكفي ان يقال انه يلزم خلاف الفرض وبه يتم الدليل من غير حاجة الى الطول الذي ذكره
الشيخ من فائدة يعتد بها لكن هذا الذي ابديناه ليس ببعيد **قوله** وباعتبار الآخر واجب الوجود فيه نظر
لجواز ان يكون وجوبه من ثالث ولو قيل انه خلاف الفرض فما ذكره ايضا خلاف الفرض الا ان يقال
قطع النظر عن خلاف الفرض في هذا الشق لاجل ادار الاحتمالات فيه وابطالها بوجوه اخرى لكثرة الفائدة
ولم يقطع النظر عنه في الشق الآخر اذ ليس فيه ذلك ولا يخفى ما فيه من تكلف اذ يقال ان مراد الشيخ من المكافئ
الذي ابطله بهنا ان لا يكون التلازم بين المتكافيين باعتبار ثالث وليس خصوص وجوب وجوده
منظورا كما يستفاد عن بعض وفيه تكلف … اذ كلام الشيخ ليس الا في واجب الذات ولم يتعرض للتلازم
بحسب الثالث فيحتمل الاحتمال مع الامتناع لدى نظر العقل فتطاعم ان هذا البعض الذي ذكرناه قال
في شرح هذا الكلام وان لم يجب وجوده بذاته فلكان يمكنا بذاته او لا يخلص عن الشقين وايجابا لآخر
لثبوت العلاقة الوجوبية انتهى وظاهر انه حمل الوجوب بالآخر في كلام الشيخ على الوجوب بالقياس الى
الآخر الذي مرجعه الى اللزوم لا الوجوب بالغير الذي مرجعه الى الاستناد بالغير ولا يخفى انه يخرج كلام
فيما بعد عن الصحة والاستقامة وهو ظ ولست ادري ان هذا الفاضل لم لم يتذكر بعد ذلك ما اشرنا اليه فلم
لم يوجه هذا الكلام ليبنى على وفقه كما ذكرنا **قوله** او لا يكون فتدبر الشيخ التعرض لهذا الشق وكان
لظهور بطلانه لم يتعرض له لانه لما اذا لم يكن الآخر كذلك فكان منفذا على الاول من حيث تقدم الاول
عليه وهو ينافي التكافؤ لظهور هذا اتم انه قد قيل في هذا المقام فان قلت كيف ادعى الشيخ في هذا الدليل

اشتراك الامتناع بينهما في اصل الوضع في هذه المسئلة كون احد الواجبين ممكنا بالذات وواجبا بالآخر والامكان
بالذات ينافي الوجوب بالذات ~~فيلزم ان يكون وضع المسئلة في نفي كون الواجبين ممكنا بالذات وواجبا بالآخر~~
~~والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات~~ فلنا وضع المسئلة في نفي كون الواجبين متكافئين في
وجوب الوجود من جهة ان البعض بما يحمل عبارة في اول البطلان يكفي في الوجود شيئان في آثارهما يكفي في
لزوم الوجود لهما وكل منهما بالقياس الى الآخر في غير حاجة الى امر خارج عنهما زايد عليهما واتيانهما فكونهما
الوجود بالذات بعد المعنى لا ينافيه عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الآخر انما ينافي
لا افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث شيء وفيه نظر لانه بعد الاعتراض عن كونه خلاف الظاهر
عبارة الكتاب اشارة اليه نقول ان هذا غير صحيح اذ لا خفاء في جواز كون التلازم من شيئين في حد ذاتهما
الى ثالث كما بين الواجب ومعلوله الاول على زعمهم والحاصل هذا الا يمكن ابطال الشق الذي اللازم
سيعرض له الشيخ وبعده ولو قيل ان هذا الشق ظاهر البطلان بعد حمل قول الشيخ وباعتبار الآخر واجب
الوجود على ما حمله هذا البعض كما نقلناه لا يكون محمل هذا الشق على هذا ان لا يكون لاحدهما
وجوب بالقياس الى الغير وهو ينافي التلازم قطعا لانه وجوب كل منهما بالقياس الى الآخر فنقول فيه
بطلان هذا الحمل الاولى في توجيه كلام الشيخ ان يقال اكثر نظره مقصور على ابطال الشق الثاني
مفهوم التكافؤ لانه الماخوذ في معناه اللغوي فمراده من التكافؤ ان يكون كل منهما مفتقرا الى الآخر
في وجوب الوجود بحيث لا يكون لاحدهما مزية في التقدم فيه على الآخر وهذا ايضا عليه احدهما لا الآخر
بدون العكس واما عليه بكل منهما للآخر لو كان محملا فلا يكون منفيا له فلهذا لم يحتمل الشيخ الاحتمال
الاول واحتمل الثاني وتكلم فيه وان كان مخالفا لما وضع كونهما واجبي الوجود لان الاهم في نظره
ذكر ما من ابطال كون امرين متلازمين ولا يكون لاحدهما تقدم على الآخر وليس نظره الى خصوص
كونهما واجبين بالذات بل يكفي وجوب كل منهما بالآخر ليتم وبالجملة لا بد ان لا يخرج وجوب الوجود
من كل منهما ولا يكون لاحدهما مزية على الآخر فيه هذا مع ذكرنا سابقا من ان الاعراض عن وجوب الوجود
بالذات كانه لابطال الشقوق التي تتصور على هذا الاعراض بوجوه اخرى بحكم الاعادة وبهذا اظهر

اللازم

وجه صحته قوله وباعتبار الآخر واجب الوجود لانه لو لم يكن وجوب وجوده باعتبار الآخر بل من ثالث
فقد خرج وجوب الوجود من بينهما وظهر لك وجه عدم التعرض لابطال الشق الذي ذكره بقوله اولا يكن
اذ لو كان احدهما واجبا باعتبار الآخر فلا يكون كذلك كما كان احدهما فقط متقدما على الآخر وهذا
وضع التكافؤ ظاهر انه اتفق كلام هذا القائل ليصح رجع الى ما ذكرته قلت لا لانه حصر المنافي للتكافؤ
في افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث على ما ذكرنا لكون احدهما فقط ليصح الى الآخر لكون منافيا
لا الان يعني انه لم يتعرض له لظهوره حسنا به قوله وليس في نفسه او في ثالث سابق كما قلنا
وجه سلف كونه ليس في نفسه ظهر وجهه مما قاله فيما سلف واما وجه كونه ليس في ثالث فلم يظهر مما سلف
كانه باعتبار ما ذكرنا في وجه صحة قوله وباعتبار الآخر واجب الوجود او ما ذكرنا في وجه عدم التعرض
لابطال شق لا يكون واثنين لا يخ قوله بل من الذي يحكم بعينه كان معه وجوب الوجود وفيه مسامحة
اذ يجوز ان يكون من الذي يكون معه لكن لا من جهة بل من امكانه فلا تفريع ما فرعه عليه يكون سائلا
لظهور الامر اذ بطلان هذا الشق اليه لظهوره كما هو قوله فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود
اي لا يمكن ان يكون الواجبان متكافئي الوجود بحيث لا تعلقان بعلة خارجة اذ لو تعلقا بعلة خارجة لكان
خلاف الفرض اما باعتبار فرضهما واجبي الوجود بالذات واما باعتبار انه فرض انه لا يخرج وجوب الوجود
منهما ولو جاز تعلق امرين بعلة خارجة لامكن التكافؤ منهما بان يكونا متلازمين في الوجود ولم يكن لاحدهما
تقدم على الآخر او يكون المراد بالتكافؤ في مجرد التلازم في اصل الكلام انه لا يمكن الواجبان متلازمين حيث لا
متعلقان بعلة خارجة اذ التلازم لا بد فيه او لكونه احد المتلازمين بالذات ومعلول منهما لثالث وكلا
مفقود في الواجبين ويعرض لنفيه احدهما اولم يتعرض للآخر لظهوره قوله بل يحتاج ان يكون احدهما
هو الاول بالذات آه اي لا يحتاج ان يكون احد المتلازمين او الواجبين على تقدير التلازم وكون احد الواجبين
اولا بالذات وكونهما معلولي ثالث منافيا لوجوبهما في الواقع لا ينافي ثبوته على تقدير ثبوته وهو
او الواجبين على تقدير التكافؤ وكون الاولية منافية للتكافؤ لا باس به على القياس المعروف قوله
او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا آه فيه مخالفة لما مر لان الاشارة اليه ان التلازم عند

والاخر

على العدم

مبناه م

التحقيق لا بد له من علة مقتضية لكن اما من علولها او من معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي
تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما بالآخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا
معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ولا وجوب بالقياس
اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الآخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي م والامام الرازي
وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم من شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما
يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل
اشار الشيخ الى ابطاله بقوله توجبهما جميعا بايجاب العلاقة م بينهما او توجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان
الى تميز هذا التلازم الذي من المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى
والصورة اذ كل منهما محتاج بوجه غير مستقل وكل متعلق بالآخر بتمام وجوده فالعلة الخارجية توجبهما وتوجب
كلا منهما بالتعلق بالآخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل كتلازم المتضايفين ثم اشار الى ابطال
ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان
ليس احدهما واجبا آه وبيان ذلك ان المتضايفين ليسا بحال انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الآخر
اذ يفتقر كل منهما وان كان مع الآخر الى ثالث هو العلة لهما والى مادة الآخر او موضوعه فليس كل
منهما غنيا عن الآخر من كل وجه ولا احتياج دائر بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان كان
المراد من المتضايفين هو الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي
بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الآخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد المبتدأين الحقيقيين فكل
منهما محتاج في ذاته لا الى الآخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس دورا محالا وان كان المراد
المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئيه
الآخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان جعل المحتاج اليه
الجملة في الافتقار فلا وليس التلازم من المتضايفين على اي وجه اخذ على وجه الاحتياج لاحدهما
الى الآخر ولا على سبيل الدور انتهى واعلم ان اكثر ما ذكره منقول منهم ومذكور في شرح الاشارات

مستقل

في تعليقاتنا عليه م

وقد تكلمنا عليه بوجه مبسوط لكن لا باس بان لا نتجاوز عنه ههنا فنقول الحق ان التلازم يمكن ان يوجد بينهم م
معنيين احدهما ان يكون شيئان بحيث يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر في الواقع مع قطع النظر عن
ان ذاتيهما مستدعية في لحاظ العقل ان لا يكون احدهما الا ويكون الآخر وثانيهما ان يحصل عبارة عن هذا
الاستدعاء المذكور وعلى الاول لا شك ان العلة الموجبة التي انحصرت العلية فيها ومعلولها متلازمان
وكذا معلولي علة كذلك ولا حاجة الى امر آخر من علاقة وحاجة توجبه العلية بينهما وموط لكن الكلام في
ان هذا المعنى هل يمكن ان يوجد بدون العلية او المعلولين او من ثالث لهما وبدون احتياج كل منهما
الى الآخر ولعل الظاهر هو الاول اذ لا يابى العقل عن ان يمتنع انفكاك احد الشيئين عن الآخر بدون
العلية والاحتياج وبالجملة هذا ليس من الاوليات لكا يحكم به الوجدان ولا عليه برهان وعلى الثاني لا
شك ايضا ان بين العلة المذكورة ومعلولها تلازما كذلك بصحبة امر علاقة وحاجة لكن هل معلولا علة
علة ثالثة كذلك ام لا وهل في المعنى يمكن ان يوجد بدون العلية بينهما او معلوليتهما لثالث ام لا الظاهر في
الاول هو الثاني وفي الثاني هو الاول لكن الثاني اظهر واذ قد عرفت هذا فنقول ان كان مراد القوم
من التلازم المعنى الاول فالكلام معهم في موضعين احدهما حكمهم بلزوم العلية والمعلولية كما ذكرناه بينهما
والثاني انه ليس بين معلولي علة ثالثة موجبة كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة
ما لكل واحد منهما بالآخر وقد ظهر ضعفه وان كان المعنى الثاني فالكلام معهم في الحكم الاول ضعفه كما عرفت
ونقول معهم ايضا ان ما ذكرتم انه لا يكفي العلة الثالثة الموجبة بل لا بد من ايجابه العلاقة بينهما والحاجة
بينهما والحاجة ما اردتم بهذه العلاقة اردتم بها علاقة اللزوم التي هي الاستدعاء المذكور ام تريدون
الاحتياج في امر منهما فان اردتم الاول فنقول من الضروريات انه اذا جاز ان يكون شيئان
يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر في الواقع ومع ذلك لا يكون بينهما الاستدعاء المذكور الا
اذا وجد الامر الثالث الذي هو علتهما فجاز ان يكون ذلك الاستدعاء يوجد من ذات
الامرين بدون علية احدهما للآخر او معلوليتهما لثالث او من امر آخر اجنبي وذلك لانه ظهر ان هذا
الاستدعاء ليس من جهة امتناع الانفكاك الواقع بينهما من جهة العلية والمعلولية اذ على التقدير المذكور

من وجوه م ثم

الثاني م

ولا حاجة م

ذلك الاستتباع حاصل في ضمن الاستدعاء واذا لم يكن بهذه الجهة فالعقل يجوز بل يحكم بجواز ان
يحصل في ذلك الاستدعاء وان لم يكن العلية والمعلولية ثابتة بين ذات الامرين او من اجنبي وان جوزنا
وجود ذلك الامر في ضمن الذات في الخارج مكابرة نعم لو لم يعقلوا بذلك وحكموا بان في صورة
المعلولية لثالث ليس هذا الاستدعاء بتحقيق البتة كما في صورة علية احدهما لكان حكمهم بالانفكاك
المذكور ليس غير موجه راسا وكان له طريق الى الاستقامة بوجه وان ردهم اثبات مرادكم
بالاحتياج اما الاحتياج في امر يمتنع الانفكاك بعينه او اعم من ذلك وعلى التقديرين لا اشتباه
في تحقق ذلك الامر لا يوجب التلازم وعلى الاول نقول من الظاهر ان منشأ هذا اللزوم ليس الا
امتناع الانفكاك الذي من المتلازمين باعتبار الاحتياج الى الامر المذكور ولا شك ان هذا
الامتناع حاصل فيهما من معلوليتهما لثالث في ضمن حاجة الى هذه الحاجة واعتدادا جاز ان يكون
هذه الحاجة منشأ اللزوم فنجوز ان يحصل بهذه الحاجة من ذاتهما او من اجنبي بدون حاجة الى العلة الموجبة
اذ من الظاهر ان لا مدخل لخصوص الحاجة والعلة الموجبة اصلا وقس على ما ذكرنا لو ارادوا ان العلة
الموجبة لابد ان توجب العلاقة والحاجة معا بل اقول لا يبعد ان يق في توجيه كلام الشيخ في هذا
الكتاب وان كان كلامه في الاشارات يبعد احتماله لم يرد ان العلة ايش لنه لابد ان توجب
العلاقة والا لم يكونا متلازمين بل مراده انه لابد في التلازم من ان يكون احدهما هو الاول بالذات
او يكون هناك سبب خارج آخر يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما
ومعناه ان السبب الخارج اما ان يق انه اوجب ولا ان يكون بين الامرين امتناع الانفكاك
في الواقع او رجحان لا يكون بين الامرين بحكمين في الواقع غير متميز فيه وبتوسط ذلك اوجبهما
جميعا لان في ذلك المعنى يستلزم وجودهما جميعا وايجاب الملزوم يستلزم ايجاب اللازم او يق انه اوجب
الامرين جميعا وبتوسط ذلك اوجب العلاقة اذ وجوب الامرين معا يستلزم امتناع الانفكاك
بينهما في الواقع فاذا اوجب الاول فقد اوجب الثاني ايضا والحاصل ان التعبير عن هذا اشتراط امر زائد
على وجود سبب خارج موجب بل غرضه تفصيل ان الايجاب بأي نحو يكون والا فهذا لانه كما هو داخل في

سائر المواضع والاحتمال الاول وان كان بعيدا لكن ليس ابعد مثله من باب الشيخ ببعيد كما يظهر
من تتبع كلامه وعلى هذا اول في جواب بعض المتضايفين في ان المادتان او الموضوعان ليس باعتبار انه
من تتمة الجواب بل الجواب فقط بان المتضايفين ليس لهما علة موجبة فلا يكون ما ظننتموه وذكر الاتحاد
في المادتين او الموضوعين من باب الزيادات التي توجد في كلامه كثيرا اما تاكيدا او توضيحا للمقام وبيانا لمواقع
الخ عن ذلك من المطالب التي كانت مستحسنة في نظره ومع لا كلام منه بالتلازم المنع الاول او المنع
الثاني هذا اتمام ان التوجيه الذي ذكره هذا القائل لقول الشيخ يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة آه على الا انهم
مماه ولا يظهر في تحصيل اصلا الا في التوجيه ما وجهنا **قوله** والمتضايفان ليس احدهما بالاخر واجبا
الظاهر انهم لم يقولوا انا يهما واجبان بالآخر بل انهما متلازمان من دون علية فالاولى ان يق ان
المتضايفين ليس بلا زمهما من جهة علية بل باعتبار العلة الموجبة لهما جميعا وما ذكرنا ان المتلازمين لا بد لهما
من العلية لا يمنع علية احدهما للآخر بل اعم منها ومن علية ثالث موجب لهما **قوله** وليس المادتان
او الموضوعان كانه اراد بالمادة المحل والترديد لعله للاشعار بان الاحتياج لا يلزم ان يكون
الى خصوص الموضوع كما في المتضايفين بل يجوز ان يكون باعتبار المحل ليضيق لكن هذا التوجيه انما
يلائم ما حملوا الكلام الشيخ عليه من ان السبب الخارج الموجب لا يكفي في التلازم لا ما حملنا عليه ويمكن
ان يق على حملنا ليعذان عرضنا ان في المتلازمين سوى الاحتياج الى العلة الموجبة يوجد الاحتياج ايضا
الى امور اخرى البعض من المادة او الموضوع لكن هذه الاحتياجات بالنسبة لا يكفي في التلازم بل لابد من وجود
العلة الموجبة وبالجملة غرضه التفصيل والتوضيح واشباع الكلام كما ذكرنا غير مرة **قوله**
وذلك لانه لا يخ اه اشارة على قوله فان ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود آه وما ذكره الى آخر
الفصل دليل آخر على المطلب قريب من الاول بزيادات وتوضيحات وتفصيلات **قوله**
فيصير ممكنا فيصير معلولا الظاهر انه اراد انه لا يخ اما ان يكون كل من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع
الآخر اي يكون التلازم بينهما باعتبار ذاتهما لا باعتبار امر خارج عنهما بان لا يستغني ذات
كل منهما ان يتحقق بدون الآخر فلا يكون واجبا بذاته لما مر في الدليل السابق انه اذا كان واجبا فانه

سوى منع الحصر الذي ادعاه من ان التلازم
لا يكون الا اذا كان احدهما علة للآخر
او معلولا لثالث سواء اراد مه

آخر م

فاما ان يجب بالآخر ايضا اولا فان وجب بالآخر لزم ان يكون واجبا بالذات وبالغير وان لم
يجب فلا يجب ان يستتبع وجوده وجود الآخر وبالعكس فيكون كل منهما منفكا عن الآخر
والا فالدليل تم بهذا القدر بالضمام انه محال في نفس الامر كما ذكرنا سابقا والفرق بين الدليلين باعتبار
ما ذكره في التوضيح والتفصيل فيها والا فاصل الدليل واحد هذا وقد نقل بعض سادة العلماء هذا القول
من الشيخ لقوله لان ما حقيقته هو ان يكون مع الآخر ليس الا المضاف الحقيقي والمضاف الحقيقي
لا يكون الا ممكنا اشهر محل كون وجوبك منهما مع الآخر على ان يكون حقيقة كل منهما بالقياس الى
الآخر كالمضافين وفيه نظر اما اولا فلانه على هذا يكون مقابل هذا الشق ان لا يكون منهما بالقياس الى
الآخر كالمضافين وح لا يصح قول الشيخ واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على الوجود الخاص له
لاحقة له اذ لا يلزم من عدم كون التلازم باعتبار المهية كالمضافين ان يكون التلازم طاريا على الوجود
الخاص الطارية على المهية سواء كان باعتبار الوجود اولا كما هو مصطلح الوجود الخاص من انه يقتضي
المهية فنقول مع قطع النظر عن ان جميع التلازمات التي ليست باعتبار الامر العارض كالاب والابن
والصانع والمصنوع فانما هو باعتبار الذات وليست طارية على الذات سواء كان في المضافين
او غيرهما غاية الامر ان في المضافين باعتبار الوجود الذهني وفي غيرهما باعتبار الوجود الخارجي فحل
تلازم المضافين باعتبار الذات في تلازم غيرهما طاريا عليهما لا يخفى بعده نقول ان الظاهر كلام الشيخ
بل صريحه انه يدعي ان في هذا الشق يلزم خلاف الفرض وهو ان المعية بين الواجبين يجب ان لا يكون بالذات
لكن بحسب عارض كالاب والابن وهو ظاهر واما ثانيا فلانه اذا لم يكن تلازمهما من باب تلازم المضافين بل
طاريا على المهية لكن يمكن تلازمهما في الوجود الخارجي لا باعتبار امر لاحق فكيف يجوز الشيخ ان يكون
احدهما على تقدير كونه معلولا مكافيه لا من حيث مكافيه لان هذا الشيخ على تقدير كون التلازم والتكافؤ انما
باعتبار الامر اللاحق ويجوز الشيخ لا يلزم ان يكون في جميع افراده بل يجوز ان يكون باعتبار الذات
الآخر لكن اثبت عن بيان حكم الشيخ بعد ذلك بان العلاقة عرضية في الشق الذي ذكره وان العلاقة بالعرض
علته لا انه فيكون من حيث المكافؤ معلولين ايضا فرض هذا التعميم اذ ظاهر انه انكاره في اللزوم باعتبار اللاحق

لا احتمال اذ يجوز ان يكون باعتبار الوجود في نفسه كسائر المتلازمين غير المضافين ولو قيل اريد بالمعية الطارية على مهـ

ولم يصرح به اعتمادا على الظهور ومن البين انه ليس الغرض ان الواجبين يكون تلازمهما من باب تلازم المضافين بل الغرض ان يكون تلازمهما بحسب الذات مهـ

معلولا م

٤

كما لا يخفى الا ان يقال ان هذا الشق الذي يكون مقابل الشق الاول بالمعنى الذي ذكره اعم من ان يكون التلازم باعتبار الوجود نفسهما او باعتبار اللاحق مهـ

واجزاؤه في اللزوم باعتبار الوجود لحقه تكلف تام هذا ثم انه قد قيل في هذا المقام اشارة الى قول
الشيخ وذلك لانه لا يخ اما اشارة الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود اذا
لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للآخر ولا لهما علة خارجة عنهما لكن لا يخ اما ان يكون لكل واحد
منهما حقيقة الخاصة به ان يكون مع الآخر او لا يكون لكن على الاول يكون وجوده وجودا بسبب
تعلقيا كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات
الا فقته الواجب الا مستقل الوجود كالجواهر المفارقة وكيف يكون علته الشيء الذي يكافيه في الوجود
بل هي متقدمة عليه مطلقا وهو المتأخر عنها مطلقا فلا يكون بسبب العلاقة بينهما من الطرفين كما
هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما
معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضايفين اللذين
عرض لهما الاضافة بعد وجودهما كالربان مع السفينة وصاحب الدار مع الدار فان لكل من
وجود اخاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالآخر ولا معوما لحقه صفة بسببها كان مع الآخر انتهى وهذا الذي
قريب مما نقلنا اولا وفيه اولا ان المناسب ان يقول اي اذا كان الواجبان متكافئين على
آه ووجهه ظاهر واما ثانيا فلان مراده يكون لكل واحد منهما حقيقته الخاصة به ان يكون مع
الآخر ان كان ان مهيته يكون معقولة بالقياس الى الغير كما نقلنا عن بعض السادة فمع ما فيه
ذكرنا يرد عليه انه ح لا يصح قوله والاعراض والصور المنطبعة لان الاعراض غير الاضافات والصور المنطبعة
ليست مهياتها كذلك وان كان ان مهيته تقتضي الكون مع الآخر سواء كان في الذهن او في
الخارج فح ايضا لا يصح قوله المذكور وهو ظاهر ولا يصح ايضا انه يكون ح وجوده وجودا نسبيا ويكون
ممكنا النسبة وايضا لا يلزم على الشق الآخر المقابل له ان لا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية
كما لا يخفى وان اراد به كون وجوده نابعا ومتعلقا بشيء فح يتبع مجال المنع فان في الشق
الآخر يلزم ان لا يكون بينهما معية ذاتية قوله فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما
بل ذلك الآخر الآخر الاول ليس الآخر الذي في قوله فيكون اذن علته امر آخر بل هو المكافي

العارض م

الآخر والآخر الثاني هو ذلك الآخر الذي هو الامر الثالث الخارج **قوله** ويكون صاحبه علة
لعلاقة الوجمية معهما كالاب الابن لا يخفى انه على تقدير ان يكون المعية طارية على الوجود وكان
التكافؤ في تحقيقها بامر عارض وكان ذات احد المتكافئين علة لذات الآخر لا يلزم ان يكون علة
العلاقة ايضا ذلك الذات بل يجوز ان يكون علة ذات المعلول او امر ثالث الا ان يكون مراده انه
يكون ذلك اولى انه لما كان المفروض انه لا حاجة في هذا التكافؤ الى امر خارج فلا يجوز استناده
الى الثالث واما استناده على المعلول فرجح لما استناده الى العلة ايضا بواسطة **قوله** فيكون العلة
الاولى لعلاقة هي امر خارج موجد لهما جميعا على ما علمت لا يخفى انه على التوجيه الذي ذكرنا الكلام الشيخ
في الشق الاول من شقي هذا الدليل الاخير يرد عليه انه اذا كان العلاقة عرضية ولا يكون ذات
احد المتكافئين علة للآخر لا يلزم ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا لذاتيهما اذ يجوز ان يكون
ذاتاهما او احدهما ويكون علة العلاقة الوضعية ذاتاهما او احدهما او امر ثالث نعم اذا كانت
العلاقة ذاتية ولم يكن احدهما علة للآخر يجب ان يكون علة العلاقة امرا خارجا موجدا لذاتيهما ظاهرا
بين وهذا الايراد يرد على التوجيهين الآخرين المنقولين ايضا اذ تعميم الشق الثاني بحيث يكون
شاملا للعلاقة الوجودية والعلاقة العرضية واما اذا خصص بالعلاقة الوجودية فلا يرد هذا الايراد لكن
يرد اذ فساد على الفساد كما لا يخفى ويمكن ان يتكلف في ارادة بالخارج المغاير وبالجادة ايضا مطلقا
الجادة لها من حيث انهما متكافئان فيصير حاصل الكلام انه اذا كان العلاقة عرضية ولم يكن ذات
احدهما علة لذات الآخر كان علة العلاقة امرا مغايرا لهما من حيث انهما متكافئان سواء كان نفس ذات
احدهما اولا فيكونان من حيث التكافؤ معلولين والمفروض انهما من حيث التكافؤ واجبان وكان
ذلك صحيح لكن لا يلائم قوله على ما علمت **قوله** فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او
اللازم يمكن ان يكون تفريعا على الشق الاخير او على الشقين الاخيرين وعلى التقديرين لا اشكال في قوله بالعرض
المباين اذ يجوز ان يكون منشأ ذلك في الشق الاول على الاول ينافيه حيث انه اخذ فيه بلزوم
فيه اولا حيث قال ويكون العلاقة لازمة لوجودهما وكانه اراد بهذا الترديد الاشعار بان ما ذكره اولا

موجبا م

من باب التمثيل ثم الآن فلا يحصر الاحتمال في كون العلاقة لازمة لوجودهما وكانه اراد بهذا الترديد الاشعار
بان ما ذكره اولا من باب التمثيل ثم اعلم ان الفرق من الدليل الاول الذي ذكره والدليل الثاني
الى قوله وايضا على وجهها ليس بظاهر الا ان في الدليل الثاني الزم على تقدير الامكان الاستناد الى ثالث
والزم منه خلاف الفرض وايضا فصل العلاقة الى الذاتية والعرضية وفي الدليل الاول ابدى الاحتمالات
التي ذكرها في تقدير الامكان وابطلها بغير تعرض للاستناد الى الثالث والزام خلاف الفرض منه ولم
يفصل العلاقة ايضا الى الذاتية والعرضية وفي الدليل الاول ابدى الاحتمالات التي ذكرها في تقدير الامكان و
ابطلها من غير تعرض للاستناد الى الثالث والزام وانت خبير بانه وان لم يصرح في الدليل الاول
الاول بالاستناد الى الثالث لكن قد ظهر مما سبق انه لا بد في اثبات بعض مقدماته من التمسك بانه لا
يمكن الاستناد الى الثالث والا يلزم خلاف الفرض واما تفصيل العلاقة فامره سهل اذ لا مدخل له في الوهم
على تقدير فرض المدعى على ما ذكره في هذا الاحتمال ولو فرض دخله فيه فلا بد في الدليل الاول ايضا من اعتباره
فلم يبق اذن فرق يعتد به بين الدليلين بحيث يحسن جعلهما دليلين مختلفين نعم على التوجيهين الآخرين
يتحقق الفرق بينهما لكن قد عرفت فساده احدا واما الفرق بين قوله وايضا آه وما سبقه فهو ان فيما
سبقه بين الكلام على ان في الشق الثاني يلزم خلاف الفرض من حيث يحكم العلاقة عرضية والمفروض ان
بينهما علاقة ذاتية وفيه قطع النظر عن ذلك وبين هذا الشق لا شقين والزم في كل منهما كونهما من حيث
التكافؤ معلولين وهو خلاف الفرض اذ المفروض انهما من حيث التكافؤ واجبان او الزم هذا في الشق الآخر
والزم في الشق الاول ولية احدهما بالذات للآخر وانت خبير بان هذا البحث الطويل الذيل في كلام
الشيخ مع بذل الجهد في تصحيحه وتوضيحه على ما اطلعت عليه ليس فيه كثير فائدة تقتضي ارتكاب مثل هذا التطويل
لا سيما من كان لا يحب الاختصار على ما هو الدليل الذي اشرنا اليه والكلام عليه يظهر في هذا المكثر الاول
الا ان يوجب على خلاف المعتاد تعرض يصير البصيرة ويزداد المشوش الكدره **قوله** في
المعنى الذي هو حقيقته اي في تمام ماهيته النوعية **قوله** هو عارض شيء بعد هذا او في هذا او عارض لشيء
انه هو او في بعض النسخ بدون كلمة او الاولى والاخيرة وعلى مراده على الاول انه فاذن هذا المعنى النوعي

يتعرض

اندم

المنافية

٧ فصل في ان واجب الوجود واحد

هذا وفي

بسببه

ثم صار بهذا الفرد المعين او صار حاصلا في هذا الفرد المعين باختلاف العبارة والمآل واحد وهذا بناء
على ان التشخص امر زائد منضم الى الماهية النوعية او عارض لها وانه بهذا الفرد المعين او انه حاصل في هذا الفرد المعين
باختلاف العبارة واتحاد المآل وهذا بناء على ان التشخص ليس امرا زائدا بل هو امر اعتباري وهو نفس الحقيقة
لكان النوع بمجرد الوجود لا بانضمام شيء آخر اليه يصير هذا في هذا ومراده على الثاني انه فارقه في هذا الفرد
ثم صار بهذا الفرد بناء على كون التشخص امرا زائدا منضما او عارضا في هذا الفرد بعض العدد بناء على
الاحتمال الآخر ولا يصح هذه النسخة الاخيرة لسلامتها عن التكلف الذي في الترديد الاول والاخير ولهذا قوله
ولم يفارقه بهذه المفارقة في الآخر يشعر بان كلمة في هذا البعض متعلق بالمفارقة في الموضعين كما لا يخفى وترك هذا
الترديد في الثاني مما يؤيد ذلك **قوله** او بعض ذلك التشخص ان مع ان ذاك بهذا الترديد بعض
بناء على الرامين في التشخص في الاول ان لا تكرر كلمة ذاك في الموضعين فيكون على وزان ما سبق وليصح حاصل
المعنى انه فارق هذا المعنى النوعي ذاك الفرد والتكرار في الفقرة الاولى وان كان امره سهلا ادخل الصحيح.
ان يقول فارق المعنى النوعي بحال بسببه ذلك الامر النوعي ذاك الفرد لكن يصح ان يقول انه فارق
امر بسببه ذاك الفرد وذاك الفرد في الفقرة الثانية كانه لم يلد يستقيم الصحيح ان يقول انه فارق ذلك
المعنى بعض انه ذاك الفرد لا انه فارق بعض ان مع ذاك الفرد لا انه فارقه بعض ان ذاك الفرد ذاك
الفرد الاجتماع او يحمل ذاك الثاني على التاكيد ويحمل اسم ان ضمير الشان اعتبار احجابا على المعنى النوعي او يحمل
ذاك الاول اشارة على المعنى النوعي والثاني على الفرد الآخر وبالجملة الامر في مثل هذه الامور سهل وقد قيل في
شرح هذا المقام بانه الكلام على النسخة الاولى وكانه لم يصل اليه النسخة الاخيرة او لم يعتد بها يحتمل ان يكون
مراده من احد الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي اللذين احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء
الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت عنده بساطة الواجب بالذات فان المعنى الكلي
فيما اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة والمركبة لكونه محمولا بهذا الاعتبار فلا يتحقق الا في
السواد ولا في الاسود ومراده من الترديد الآخر الاشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس والناطق
ومن صدقه كالحسن والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا الحيوان لحوق الجنس كون

في الفرد الآخر صار ذلك المعنى النوعي بسببه
ذاك الفرد او فارقه بعض ان هذا المعنى النوعي

انه يجوز استتار ضمير الشان ح

جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها منه
ومن مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا او خارجا و
ليس الحال كذلك في الغير المشترك فيه
منه

انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة بلحوق امر به صار انسانا او انه صار
انسانا وسببه التشخص وسببه الى النوع كسببه الى الفصل وسببه الى الجنس وقوله ولم يفارقه بهذه المفارقة
في الآخر لم يفارق المعنى المشترك فيه الذي هو تمام حقيقة الافراد بهذا المفارق الذي به صار هذا الآخر
هذا او عارضه بعض انه هذا اي عارضه بمخصص آخر او بتخصيص آخر فارقه حتى به صار المعنى المشترك فيه ذلك الآخر
او فارقه بعض انه ذلك الآخر وانما لم يذكر الترديد الآخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب
فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله ذاك في الموضعين وكان وزانه بحسب ما ذكره اولا
ان يقول به صار ذاك او بعض انه ذاك لكن المآل واحد فان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الآخر
باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بكلا الاشارتين الى ذلك الآخر فكان الامر فيه سهل والاظهر انه
ليس مستقيم لان الترديد الاول اذا كان بحسب الاجزاء المحمولة وغيرها من الاجزاء الذهنية او من الاجزاء
الخارجية والآخر بحسب مفارقة الفصل وسببه فيجب ان يكون مفارقة الفصل متحققة في الاجزاء الغير
المحمولة سواء كانت ذهنية او خارجية حتى يكون قوله او في هذا في قوله او في بعض في قوله او فارقه بعض انه
هذا او في هذا اشارة اليها وكذا يجب ان يكون مفارقة سبب الفصل متحققة في الاجزاء المحمولة حتى
قوله به صار بهذا اشارة اليها وكلاهما لا يستقيم فافهم **قوله** او لوجوده بما هو ذلك الوجود اي
وجود بعض هذا المعنى الخصوص مع احد وجوداته فان قلت لعله لذلك وجه لا المحذور قلت خصوص احد
وجوداته في الحقيقة هو التعين الذي الكلام فيه وفي نسبته **قوله** فيكون لولا ذلك العلة كانت
الذوات واحدة او لم يكن الترديد بناء على انه اذا لم يكن العلة الخارجة فاما ان يقال انه لا
من يلحق التعين الوجهي ولا بد له من علة قطعا ولما فرض ان العلة الخارجة ليست متحققة فلا يمكن
علته المعنى النوعي محال ان يكون الذوات في واحدة او يقال انه لما فرض ان المعنى النوعي ليس علة بل العلة
الخارجة فلو فرض انتفاء العلة الخارجة يجب ان لا يتحقق ذات اصلا ولا يخفى ان ما ذكره في الشق الاول
لا ينافي كون الكلام بعد فرض كون المعنى ليس علة اذ على هذا التقدير فرض انتفاء العلة الخارجة وفرض
مع تمكن ان يستلزم على الآخر هو كون المعنى المشترك علة بعد فرض كونه ليس بعلة **قوله** فلا يخ

المعنى

اما ان يكون ذلك المعنى شرطا في وجوب الوجود آه فيه نظر لانه ان اريد ان يكون المعنى شرطا في وجوب
الوجود فمُسلَّم انه يجب ان يتحقق الكل فيه لكن غاية الكثرة الشيء اثناه ولا نقول الم ان اراد انه لم يكن بخصوص شيء
من تلك المعاني شرطا في وجوب الوجود ان يتقرر وجوب الوجود ونه وجوب وجوده وهو دخل عليه اعادة من
مصاف المراد ان يكون يتقرر مع احد من تلك المعاني وح لا يلزم تقرره مع تلك المقابل تقرره
الا ما احد منها وعدم توقفه على خصوص احد منها ليس بضار في المرام وان اريد به اعم من المعنيين فنختار
نختار الاول ولا يلزم اتفاق الكل في الحقيقة وهو ظ الا ان يق ان احد الاجنبية لا يمكن ان يتقرر وجوب
الوجود وحقيقة والاولى ان يوافقنا بهذه الدلائل التي ذكرها الشيخ كما يشير اليه على ان المراد بوجوب الوجود
الوجود الحقيقي الذي هو الموجود بنفسه حقيقة وما سواه موجود بالارتباط به اما حقيقة او بالعرض
على ما هو زعمهم وح نقول كان مراد الشيخ بكون المعنى شرطا في وجوب الوجود ان يكون شرطا
في قوام وجوب الوجود اى يكون جزءا له وحاصل كلامه ان وجوب الوجود اما ان يحصل قوامه من
هذا المعنى وح يجب ان يتحقق الكل فيه بناء على ان معنى الوجود الحقيقي واحد عندهم فلا يمكن ان يكون
له حقيقتان متغايرتان واما ان لا يحصل قوامه منه فيكون وجوب الوجود متقررا دون هذه المعاني
او الوجود الحقيقي لا يمكن ان يكون تقرره وتحققه بغير كيف وتحقق ما عداه جميعا فيكون هذه المعاني
من عوارضه وصفاته تعالى ولا يخفى انه على هذا يمكن اختصار الدليل جدا بان يق الوجود الحقيقي الذي
هو معنى واحد وهو الموجود الحقيقي لا يمكن ان يكون امرا كليا اذ الكلي بما هو كلي ليس موجودا قطعا فيجب
ان يكون جزئيا حقيقيا وهذا الكلام يثبت توحيد الواجب لنفيه ثبت ان تشخصه بعين ذاته وليس له حقيقة كلية
لكن الشان في اثبات المقدمة المذكورة وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى **قوله** بل الحق ان نزيد
لهذا ما يأبى المعظم المطلب فينبغي الاهتمام فيه واثباته بوجوه متعددة واما العدم فانه دليله الاول
على ما اشرنا اليه **قوله** الاشبه ان تأكد الوجود اى الوجود المؤكد الحقيقي الذي هو الموجود الحقيقي
قوله واما القصد والقوام بالفعل فيه نظر لان المراد بالقوام بالفعل ان كان هو الوجود
فغير مسلم ضرورة ان الفصل لا يفيد وجود الجنس كيف وهما موجودان بوجود واحد فلا يمكن تقدم احد

ان معنى معيار المتغاليه شرطا
في وجوب الوجود مه

على الاخر بالوجود وكما زعم بعض ان المراد انه لا يكون بدونه تمام المحصل بالفعل وهو ليس من افادة حقيقة
الجنس في شيء والاولى ان يق ان وجوب الوجود اذا كان له فصل فاشتماله على الفصل اما من ذاته بدانه تم
فيلزم ان يكون مع ايهامه مع ذلك الفصل غير تضع العدد ولو قيل انه يجوز ان يكون الفصول المتكثرة كل منها
مقتضى ذاته فيتحد بجوازه وانما هو بغيره فيلزم الاحتياج في الخيرية الوجود فان قلت لعل الغير نفس الجنس في
الفصل من جهة ان يوجد به فلا يلزم الاحتياج الى غيره في الوجود قلت نفس الغير الجنس في الفصل لا معنى له الا انه
يعد معنى محصلا مشتملا على هذين المعنيين بوجود واحد والا فاذا كان الجنس مثلا موجودا والفصل كذلك
فكل منهما موجود بحصل ح ولا معنى لان يضم احدهما الى الاخر بحيث يصير متحدين في الوجود وهو ظ ولكن
ان يق لعل الفصل يقتضي ان يكون منضما مع الجنس فيكون فيجوز اذن ان يكون فصول مختلفة كل
يقتضي منها الانضمام مع الجنس وبانضمامه يحصل حقيقة خاصة فيحصل من انضمام جميعها حقائق مختلفة وان
وجوابه ان حقيقة وجوب الوجود اما ان يتوقف وجودها على هذه الانضمامات اولا بل هي موجودة في نفسها
ثم ينضم اليها تلك الفصول وعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيد الوجود لها لان وجودها متوقف
على الانضمام والانضمام من قبل الفصل قطعا وهو مح من وجهين احدهما ان الفصل مطلقا لا يمكن ان
يكون مفيد الوجود للجنس على ما اشرنا اليه وثانيهما ان ما يخفى فيه لا يمكن ذلك ضرورة ان الوجود
الحقيقي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره وعلى الثاني ظ انه لا يمكن انضمام شيء اليها بحيث يصير المجموع
حقيقة نوعية محصلة كما اشرنا اليه آنفا بل كل ما ينضم اليها يكون من عوارضه ولواحقه الغير الداخلة في
تحصلها اذ هي موجودة متحصلة بنفسها بذاتها وانت خبير بانه على ما قررنا الدليل سابقا لا يبقى احتمال الكثرة مطلقا
لا بالفصول المنوعة ولا بالعوارض المشخصة وهو ظ **قوله** كما علمت ان كان اشارة الى كون
حقيقة الحيوانية معنى غير تأكد الوجود والوجود لازم لها كما انه قد علم ذلك حيث ذكر ان الوجود لا
عن شيء باعتبار وان كان المراد ما علم منه ان وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي هو الموجود
الحقيقي فلم يعلم في هذا الكتاب اصلا ولعل المراد انه علم في موضعه وهو بعيد **قوله** وقد يمكن ان
هذا في وجوب الوجود اشارة الى ما ذكره في الدليل الاول من ابطال الكثرة بالعوارض ويمكن ان يحمل

بحيث يصح ان يوجد بل لا بد ان يكون منضما معه
حتى يصح ان يوجد فهو مسلم لكن حينئذ اذا كان
لواجب الوجود فصل لا يلزم ان يكون مفيدا للوجود
حتى يكون مفيدا للحقيقة الجنس بل غاية ما يلزم انه
يكون وجوب الوجود معه او محصلا بالفعل حه

بكون وجود الجنس بالفصل

ما ذكر في الشق الاول في هذا الشق ايضا بان يقال المتحقق انما هو الجهة التي هي النوع لا الاصل معناه وفيها نظر
يلزم ان يكون مقيد الاصل معناه ويلزم ايضا ان يكون وجوب الوجود موجودا بغيره ويمكن ان يجري في الدليل
الاول ايضا الكلام على هذا الوجه الاخير كما لا يخفى **قوله** ويمكن ان يبين هذا النوع من الاختصار مثل
بريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار
للوجه الاول والاختلاف بينهما في المأخذ اشهر وانت خبير بان هذا في الحقيقة اختصار لما ذكره في الدليل
الاول والحاصل ان هذه الدلائل التي ذكرنا قريبة المأخذ جدا والتفاوت بينها قليل والاحرى ان
يحمل هذا وما بعده على اختصار المسبقتها كما يعرف من قول الشيخ ويكون الغرض الاجمال على ما اوردناه وظاهر
بل صريح في ذلك وبعد التأمل فيما ذكرنا من توجيه الدليل وتقريره ظهر حقيقة الحال **قوله**
فنقول ان وجوب الوجود اذا كان الخ وحاصل الدليل ان حقيقة وجوب الوجود اذا كان حاصلا للشيء
فاما ان يكون واجبا بالنظر الى هذه الصفة ان يكون حصة من هذه الحقيقة التي حاصلة للشيء المذكور
اولا فعلى الاول يمتنع ان يكون لاحد من هذه الصفة اي حصة منها موجودة لغير ذلك الشيء لان الحقيقة
المفروضة اولا بل حصة اخرى حتى يقال انه لا محذور في كون الحقيقة المذكورة المفروضة غير موجودة لشيء آخر وجه اللزوم
ان الصفة المذكورة اذا كانت مقتضية لان يكون عين الحصة التي للشيء الاول فكيف يمكن ان
توجد حصة منها لشيء آخر اذ على هذا لم يكن عين هذه الحصة ايضا وهو خلاف الغرض وعلى الثاني يكون
وجودها للشيء المذكور اذ وجودها للشيء المذكور ليس الا كونها عين الحصة منها التي في هذا الشيء
وهو ظاهر واذا لم يجب بالنظر الى ذاتها وجودها للشيء المذكور فتعلق بغير ذلك الشيء فيكون مع ذلك الشيء
فيكون ذلك الشيء انما يصير واجب الوجود بسبب وعلة والمفروض انه واجب الوجود بذاته اذ ظاهر
ان واجب الوجود على تقدير وحدته يكون ذلك الفرد المعين الواحد منه واجب الوجود بذاته ولا
يجوز ان يكون وجوب وجوده بسبب غيره والا فرض تعدده معاذ الله لا بد ان يكون كل فرد من افراده
المعينة واجب الوجود بذاته هذا ويمكن ان يقال في الشق الاخير ان وجوب الوجود اذا كان بسبب صار
عين هذه الحصة التي للشيء المذكور فصار واجب الوجود متعينا بالسبب وظاهر انه ما لم يتعين لا يكون موجودا

كما لا انه اذا لم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون عين الحصة
المذكورة فلم يجب بالنظر الى ذاتها ان يكون موجودة
لشيء المذكور ؎

فيلزم ان يكون واجب الوجود موجودا بسبب ايضا ولا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذا التقرير في الدليل
الاول ايضا فافهم **قوله** فيمتنع الواحد منها ان يمتنع ان يكون حصة منها موجودة لغيره الموجود
المفروض كلا منها **قوله** فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته يمكن ان يكون هذا الشيء
اشارة الى الموصوف المفروض كما هو ظاهر سياق العبارة ويكون وجه لزوم كونه غير واجب الوجود
مباينة الوجه الاول من الوجهين المذكور في تقرير الشق الاخير من الدليل ويمكن ان يجعل الاشارة
الى مفهوم واجب الوجود بان تقرر الدليل على الوجه الثاني **قوله** فان قال قائل ان وجود
صفة لهذا الخ حاصل السؤال على الوجه اللائق بالمقام المنطبق على ظاهر العبارة ان كون شيء صفة لشيء لا
يمنع كونها صفة لآخر وهو ظاهر واذا كان كذلك فيمكن ان يجب كونه صفة لشيء مع كونه صفة لآخر اذ
انه اذا فرض ان صفة تقتضي بذاتها ان تكون صفة لشيء فيمكن ان تكون صفة لآخر اذ على التقدير مقتضيها
لا اخرى لا يبطل مقتضيها للشيء الاول مع كونها صفة للآخر صفة للاول ايضا فتقتضي طبيعتها باق بحاله
ولا يلزم تخلف مقتضى الذات اصلا هذا كما قيل ان الماهية يمكن ان يقتضي تشخصا ومع ذلك لا يلزم ان
يكون بمجرد تشخصا اذ مع كونها متشخصة بالتشخص المفروض ولا يلزم تخلف مقتضاها عنها والجواب
عن هذا السؤال على ما هو الواقع ان يقال ان الشخص ماهيته اذا اقتضت ان يكون صفة لشيء او متشخصة
بتشخص مثلا فلا بد ان لا يكون صفة للشخص اخر ولا متشخصة بتشخص آخر ضرورة ان العقل يحكم بديهة بانه اذا
كان كذلك فلا بد ان يكون كلما تحقق تلك الماهية كانت صفة لذلك الشخص ومتشخصة بذلك التشخص فاذا
وجدت صفة للشخص الآخر ومتشخصة بتشخص آخر فهي متحققة في ضمن الحصة التي صفة للشيء الآخر وفي ضمن التشخص
الآخر مع انها ليست فيها صفة للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض ولا يخفى ان مقتضى الماهية
ليس الا كون بعينها لشيء الاول متشخصة بالتشخص المفروض لا يحكم بكل حصة منها وهذا المقتضى لم
يتخلف اصلا لانا نقول البديهة حاكمة بانه على الفرض المذكور لا بد ان لا يتحقق الطبيعة الا وهي الحالة
التي فرض انها مقتضية لعين ذاتها بذاتها والا لكان اقتضاؤها لها ليس لذاتها بذاتها بل بشرط وقيد وجوده
فهو في الصورة المفروضة لا شك انه تحققت الطبيعة وليس لها الحالة المفروضة في هذا التحقق وثبوت مقتضى

بتشخص آخر ايضا صدق انها متشخصة ؎

لشيء

الشيء

لشيء

لا يقال ان نفس الماهية صفة للشيء الاول ومتشخصة بالتشخص المفروض
ثم الحصة منها التي في الشيء الآخر والتي متشخصة بالتشخص الآخر
ليست صفة للشيء الاول ولا متشخصة بالتشخص المفروض ؎

الماء لهما في ضمن تحقق آخر ليس بجيد اصلا والمكابرة مكابرة صرفة مصادم للبديهة فانهم ان الجواب
الذي ذكره الشيخ على ظاهره ليس منطبقا على هذا الجواب بل ليس على ظاهره اما ان كلامنا في حصول حصة
صفة وجوب الوجود الذي في موصوف بعينه لا في نفس هذه الصفة وحصول الحصة ليست صفة الموصوف
الآخر بل الذي في الموصوف الآخر حصة اخرى مثلها لا هي بعينها ودفع جنيرهان بهذا ليس فيما قال
السؤال المذكور اصلا اذ السؤال المذكور كان باعتبار ان اصل الصفة موجود في الموصوفين معا
وذلك لا ينافي وجوب مقتضيها لاحدهما اذ على تقدير مقتضيتها للآخر مقتضيتها للاول ايضا فيكل لهما ولا لازم
تخلف مقتضاها كما عرفت مفصلا وليس فيه القول بان حصول حصة منها صفة لامرين حتى يتوجه هذا
الجواب في مقابله وهو ظاهر ولا يظهر ايضا توجيه آخر للسؤال يكون هذا الجواب مقابلا له ولا اصل الدليل
ايضا تقرير الذي يرد عليه السؤال حتى يكون هذا الجواب في مقابله وبالجملة المقام لا يخلو عن اشكال لكان
الشيخ اخطار في الجواب وكان السؤال في بالدعا على ان يكون هذا الجواب في مقابله ولكن لم يساعده عبارته
والمتكلف ان يحمل كلامه على ما ذكرنا في الجواب بان يق مراده ان كلامنا في حصول الحصة وهي ليست صفة
لامرين بل الموجود في كل امر حصة مثل الاخرى لا عينها وحاصله ان ما لزم في دليلنا هو انه لا يمكن
ان يكون حصة من وجوب الوجود صفة لشيء لا يمتنع كونه صفة لشيء آخر على تقدير ان يكون وجوب الوجود مقتضيا لكونه
صفة لشيء لانه اذا كان الحصة بعينه صفة للآخر كان اصل وجوب الوجود موجودا في ضمنها مع الشيء [illegible]
المعروض فيلزم تخلف مقتضاه على ما ذكرته من انه يمكن ان تكون صفة الشيء لا يمتنع كونه صفة لامر آخر لا يستقيم فيما نحن
فيه اذ الحصة لا يمكن ان يكون في شيئين واذا كان لا يمكن ان يكون في شيئين فالطبيعة في ضمن هذه
الحصة موجودة في الشيء الاول ايضا فلا يلزم تخلف مقتضاها بهذا غاية ما يمكن ان يتكلف وهو كما ترى تكلف
من البعيد وعلى هذا المراد بقوله بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك ان الموجود في الموصوف الآخر
مثل هذه الحصة لا عينها وجب فيها ايضا ما يجب في الاخرى اي كما انها مثل ما انها يمتنع ان
يكون صفة لموصوفها اذ الدليل كما يجري في هذه الحصة يجري في الحصة الاخرى ايضا اذ المفروض ان كلا من الفردين
واجب [illegible] كل منهما [illegible] الكلام في حصته وجوب الوجود الذي في الفرد الآخر بهذا [illegible]

صفتيتها

الحصة التي في الشيء الآخر ليست بعينها التي في الشيء الاول فيتخلف
مقتضاها فيها ثم اذ لا يمكن كون الحصة في
شيئين لا يمكن ان يق ان الطبيعة في ضمن صح

سادة هم

العقلاء رفع معارضة في هذا المقام في تفسير هذا الجواب للشيخ وتلخيص عبارة الشيخ انه لو كان كونها
طباع وجوب الوجود لا يقتضي ذلك الطباع وذلك الطباع ليس لغيره فيكون كونه لب لغيره مقتضاه
وكونه ليس هو بعينه كونه شيئا آخر اذ ليس في ذاته علة الكون لواحد اصلا الا ان كونه لا شيء بحسب نفس الذات
يقابل كونه لواحد كما اذا كان مقتضى الطبيعة ان يكون للناطق او للابيض كان كون تلك الطبيعة
بتلك بعينها امرين متقابلين فلك الامرين متقابلان وضح وايضا حيث يلزم تحقق الكثرة بدون الواحد والكثير
بدون الواحد اشهر وفيه نظر اما اولا فلبعد تطبيق كلام الشيخ عليه واما ثانيا فلان كونه لا شيء بحسب نفس
الذات لا يقابل كونه لواحد ان اراد به ان كونه لا شيء فقط يقابل كونه لواحد فهو مسلم لكن لا يلزم من اقتضائه
كونه لا او كونه ليس اقتضى كونه لا شيء فقط وهو ظاهر وان اراد ان كونه لا شيء مطلق يقابل كونه
لواحد فهو ممنوع اذ يجوز ان يكون للواحد والكثير معا وما مثل به كون اقتضاء الطبيعة للناطق والابيض
مقابلا لاقتضائها للصاهل او الاسود وهو ايضا بهذه المثابة لانه ان اخذ الاقتضاء ان يتحد فقط
فالمقابلة مسلمة لكن غير مجد وان اخذ لا بهذا القيد فالمقابلة اول المسألة ولو سلم ان الطبيعة اذا
اقتضت الكثرة فبالضرورة لا بد ان يكون كما تحققت الكثرة في ضمن الواحد لا بد ان يكون
لها الكثرة على ما ذكرنا آنفا فيمنع هذا الاحتياج الى هذا التطويل الذي لا طائل فيه بل كان يكفي ان يق اذا
كانت الطبيعة مقتضية للكثرة لا بد ان لا ينفك عنها ذلك اينما تحققت فاذا كان لم يكن [illegible] لكان
يكون في ضمن كونها لب هو [illegible] ثم انه قد قيل في شرح هذا المقام من الدليل والاعتراض والجواب اما في
الدليل فقيل المراد بالصفة في قول الشيخ ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المعنى الكلي سواء كان عين
الموصوف او جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق ثم قيل انه اشارة الى قول الشيخ
ان يكون واجبا بهذه الصفة [illegible] وبهذه الصفة احدى المشخصات المعينة من افراد هذا العنوان اعني
هو وجوب الوجود والمراد بها انه وقع في المتحقق [illegible] كالمشتبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك
او لا اقتضائه والحاصل ان حقيقة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة للشيء فمن حيث حقيقتها اما ان
تقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا تقتضي فان اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فلزم

لا بل يشترك فيكون كون ذلك الطباع لمشخصين متعين في الطبيعة
فيكون كونه صح
للصاهل او للاسود يمتنع بالنظر الى نفس تلك الطبيعة

ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض ذاتها وحقيقتها ان يكون في هذا الواحد
فيكون لهذه الصفة المخصصة من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه لعلة ويجوز
ان لا يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا خلط من باب
الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة وجوب الوجود يحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات
متعددة كل واحد منها يقتضي بذاته الاتصاف بها فلا منافاة من نسبة الامكان الى المفهوم
العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان تكون
لزيد مثلا وان لا تكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما ما ذكره فاحد المقدمات التي منها
ان وجوب الوجود غير خارج عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فكانه
يقتضي امكان واجب الوجود فلا يخرج عن صعوبته واما في شرح الاعتراض والجواب فضل تقرير لهذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بوجوب الوجود الا
الواحد لم لا يجوز ان تقتضي كونها لهذا الفرد جميعا اذ لا يمنع وجوده لهذا وجوده لذلك وجوابا بان الكلام
في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا تلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها
وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بها من حيث لا تلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها
من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بها شيء من افرادها الا هذا الواحد
فقط لا غيره وهو المطلوب ويرد عليه اولا ان لا غبار على كلام من دفع ما فيه اولا ان حمل هذه الصفة المشار اليها
على احدى المخصصات المعينات تمحّل لا وجه له اذ مع كونه خلاف الظاهر من العبارة بل صريحها لا يصح قوله ان
يكون عين هذه الصفة الموجودة بسبب ما لا مدخل فيه شيء اذ يكون اجزاء الكلام في الشقين اللذين ذكرهما الشيخ
على ظاهرها من دون حاجة الى هذا ان بقي على ما تقدم حمل هذه الصفة اما ان يجب لها ان يكون عين هذه
الصفة الموجودة لهذا الفرد المعين فيجب ان يكون دائما له واما ان لا يجب لها ذلك فيكون كونها محتاجا
الى علة فيلزم الامكان ولا حاجة الى ما ذكره بل على ما ذكره يصير الكلام في الشق الاول لا حاجة اذ لا يكون
حاصلا ان هذه الصفة اما ان تقتضي حصول طبيعتها وذاتها ان يكون دائما لهذا الفرد ومن حيث ان

ان لا تقتضي سببا بل المقتضي لا اتصاف هو فرد واجب الوجود تحصيل مو

لهذا الفرد يجب ان يكون ح

الصفة

كون

نفس لا بحسب حاله

انها الصفة لو فرض انها واحدة او ثابتا ان الايراد الذي اورده سندفع بما يجب بينه في هذا المقام لاتمام
الحجج والدلائل لكن نستبين بالجواب ان شاء الله تعالى بشروحها وثالثا ان ما ذكره في جواب الاعتراض من الكلام ان
في صفة معينة من وجوب الوجود لا مدخل له في الجواب اصلا ولا ينفع فيه قطعا وهو ظاهر بل ليس ينفع الا ان
اقتضاء هذه الصفة بحسب الذات والحقيقة كونها لواحد يوجب ان لا يكون الموصوف شيء من افرادها
الا هذا الواحد فقط لا غيره سواء كان الكلام في الصفة المعينة او لا فحمل هذا على الجواب ليس مستقيم لم
الذي ذكرنا انه نافع لا يكفي انه اول نزاع المعترض واصل مسلكه فان الكلام ليس مستحسن بل لا بد من توضيحه
وشرحه بما ذكرنا حتى يندفع الاعتراض فتدبر **قوله** وبعبارة اخرى نقول ان الواحد منها واجب
الوجود اه حاصله ان الواحد من افراد واجب الوجود لا ان يكون كونه واجب الوجود وكونه هذا الواحد
بعينه واحدا او واجب الوجود واحد وهو ظ وان كان غيره فيكون واجب الوجود وهو هذا المعين ان
كان بسبب كونه واجب الوجود فيلزم ايضا ان يكون واجب الوجود واحدا وان كان بسبب آخر غير
كونه واجب الوجود فلكونه هذا المعين سبب فيكون لهذا المعين سبب فهو معلول فلا يكون هذا المعين
واجبا بذاته مع انه لا بد ان يكون كل فرد معين من واجب الوجود واجبا بذاته كما عرفت ولا يخفى ان هذا
الدليل على ما قررنا لا فرق بينه وبين سابقه الا بالعبارة غاية الامر ان في هذا الدليل فصل بين عينيه
وجوب الوجود للمعينة الفرد المعين عن سببيته لها او الزم في كل منها انتفاء التعدد ولم يفصل في السابق
بل جعل المعين منها واحدا او اوجبها في كون هذه الصفة اي وجوب الوجود للفرد المعين لنفس هذه الصفة
او بعلة كونها لنفس هذه الصفة اعم من العينية والسببية او يق ان المقصود بالسببية ظهور ذكره البعض
اعتمادا على الظهور واحالة على السببية وبالجملة انه لا فرق بين هذا الدليل وسابقه الا بالعبارة على
ما صرح به الشيخ وما قاله البعض ان هذه الكلام اشارة الى الدليل السابق في هذا القول من سبيل النظر في ذات واجب
الوجود ومقتضاها بحسب حال نفسها الا بحسب افرادها المجوزة من عليها وما يذكر ثم بعد بعبارة اخرى من
سبيل النظر في كل من الفردين مثلا بحسب حال الطبيعة المشتركة ومقتضاها انتهى فقال من الفضيل
اذ ظاهر ان كلا منهما بحسب حال طبيعة وجوب الوجود نفسها لا بحسب حال افرادها كما قررنا وكانه حمل ظاهر

في قول الشيخ اما ان يكون امر الذاته رجحانه الفرد المعين المستفاد من قوله لانه بعينه ولا يخفى انه
خلاف الظاهر من سياق الكلام وفيه كيف يصح ان يقال ان مغايرة وجوب الوجود لهذه التعينية ان كان
لذات هذا الفرد يلزم ان يكون كل ما هو واجب الوجود فهو هذه التعينية لظهور ضعفه وانه لا سبيل الى توهم
امثال هذه اوفقه فنقول في هذا المقام بهذه الحجة قريبة المأخذ من التي قبلها والفرق بينهما ان المنظور اليه المردد
فيه هناك هو وجوب الوجود وهاهنا هو الموصوف بها وبزيادة شيء آخر هو كون الموصوف ذا خصوصية
واحدا لكن حكمه حكم الشق الاول من الترديد هاهنا وتحقيقه على الطوائف كما في الحجة السابقة اشهر في
ظهور الاصلية ثم لا يذهب عليك ان جميع هذه الدلائل التي ذكرها الشيخ يرد عليها ايراد
واحد هو ان الواجب الوجود معنى لا يخ اما ان يقال ان ذاته نفس حقيقة وجوده كما هو راي الحكماء او المتكلمين او
ان عين الوجود الخاص كما هو راي الحكماء وعلى الاول نقول انه يجوز ان يكون مجاوز الثقلة ذاتا كل منهما
نفس ذاته وجوده ونقول على الدليل الاول انا نختار ان الواجبين لا يشاركان في الماهية اصلا
ليس خصوصية شيء منهما شرطا في وجوب الوجود حتى يلزم انحصار واجب الوجود في فرد ذلكم يلزم
ان يكون وجوب الوجود مشتركا ووجوب وجود اخص عليه عارض مضاف اليه فنقول ما اردتم بوجوب
الوجود ان اردتم هذا المفهوم الاعتباري اي اقتضاء الذات للوجود فلا نم انه يكون مشتركا
فرده بل المشترك فرده وهو مفهوم اعتباري عارض لا لازم لذاته من حيث محذور وان اردتم الذات التي
هي واجبة الوجود وحقيقته لوجوده وعلى الدليل الثاني ان قولكم انقسام معنى وجوب الوجود
في الكثرة لا يخ من وجهين اما انقسام الجنس بالفصول واما انقسام النوع بالعوارض المراد به انقسام
مفهوم واجب الوجود الذي هو امر اعتباري واما انقسام ماهية واجب الوجود فعلى الاول نختار انه انقسام
ونقول الانقسام فرديه ليس على شيء من هذين الانقسامين بل انه امر اعتباري عارض لفرديه ولا يلزم
على هذا شيء من المحذورات التي اوردها وعلى الثاني نقول ان الواجبين مثلهما لا يكون بينهما امر مشترك
ذاتي لانهما الماهية ولا فرد لهما وانما يكون الاشتراك بينهما في مفهوم وجوب الوجود الذي هو عرضي لهما وعلى الدليل
الثالث ان كون هذه وجوب الوجود للموصوف المعين بسبب لذاتها ولا لامر خارج عن خصوص الموصوف

حتى يلزم احتياج الواجب الى غيره في وجوب الوجود بل انما هو لخصوص ذات الموصوف فمن اين لزوم محذور فان
قلت يلزم ان يكون بعض مفهوم واجب الوجود لغيره الذي هو خصوص الفرد قلت لا محذور فيه لان
هذا المفهوم مفهوم اعتباري ليس واجب الوجود بل الواجب الوجود انما هو فرده ومصداقه فهو لا يحتاج
في تعينه ووجوده وبسبب غيره وقس عليه الدليل الرابع بعينه وعلى الثاني نقول يجوز ان يكون مجاوز الثقلة
وجودان خاصان يكون كل منهما مخالفا للآخر بالحقيقة ويكون صدق الوجوب المطلق عليهما صدقا عرضيا ويكون
كل منهما واجب الوجود وح نقول في الدليل الاول انا نختار الشق الاخير ايضا فان اردتم يكون ما به
المخالفة شرطا في وجوب الوجود كونه شرطا في وجوب الوجود الذي هو عين الذات فنختار كونه شرطا ولا
يلزم انحصار واجب الوجود لان كل منهما شرط في وجوب وجود خاص فيلزم انحصار هذا الوجوب الوجود
لا وجوب الوجود مطلقا وان اردتم به كونه شرطا في وجوب الوجود المطلق الذي هو امر اعتباري فنختار عدم
كونه شرطا ولكم فوجوب الوجود متقرر فيه ان اردتم به وجوب الوجود الخاص الذي هو عين ذات كل منهما فبطلانه
ظ وكذا ان اردتم به وجوب الوجود المطلق وعلى الدليل الثاني ان انقسام معنى وجوب الوجود ان اريد به
انقسام وجوب الوجود الخاص فهو ليس بمنقسم اصلا بل هو عين الفرد وان اريد به انقسام وجوب الوجود
المطلق فخارج عن القسمين اللذين ذكرهما بل انقسام من قبيل انقسام العوارض الخارجية الى معروضاتها
المتخالفة بالحقيقة وعلى الدليل الثالث ان كون هذه وجوب الوجود لهذا ان اريد به وجوب الوجود الخاص فنختار انه
لهذا وغير هذا ولا يلزم انحصار وجوب الوجود المطلق فيه وان اريد به وجوب الوجود المطلق فنختار انه لهذا
الموصوف ولا يلزم محذور ان جوزنا كون صدق الوجود المطلق والوجوب المطلق معللا بذاته اقتضى الوجود
الخاص والوجوب الخاص وان لم يجوز فنقول انه من قبيل الذاتيات بالنسبة اليه فلا يحتاج الى علة وبعض هذا
القول هو كون الذاتي لا يعلل هذا الشرح الجديد بالتجريد وقس عليه حال الدليل الرابع واذ قد عرفت هذا فنقول ان
هذه الايرادات يندفع بتمهيد مقدمتين احدهما ان الامر الذي هو موجودية الاشياء والامر ما هو سبب للموجودية
اذ لا كلام فيه بل ما هو الموجودية باعتباره اي الوجود لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا بل يجب ان يكون امرا
حقيقيا متحققا في الخارج وقد ادعى البداهة فيه وثانيهما ان هذا الامر البديهي لا بد ان يكون معنى واحدا لما ثبت

ايضا او بالقول بان الدلايل التي ذكرها القوم لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود بل مع ذلك او نقول انه ثبت
ان الوجود الذي ينسب اليه الموجودات امر واحد وثبت ان ما ينسب اليه الموجودات امر حقيقي متحقق لا
اعتباري فثبت ان هذا الامر الحقيقي شخص واحد البتة وهو الموجود الحقيقي بالذات وما سواه اما موجودات بحقيقة
لكن مع اعتبار علاقة مبهمة من هذا الامر لا باعتبار قيام هذا الامر بها كما هو ذوق المتالهين او موجودات
بالعرض باعتبار انها شئونه وباعتبار انه على ما هو راي الصوفية لا يقال انه بعد ما ثبت ان هذا المعنى واحد
اي حاجة الى برهان التوحيد لان هذا المعنى الواحد هو الواجب لان الموجود الحقيقي هو الواجب اذ لو
لم يكن الواجب لكان في تحققه محتاجا الى انتسابه الى امر آخر فلم يكن الموجودية والتحقق باعتبار الانتساب اليه
فقط بل باعتبار امر آخر ايضا وهو خلاف الفرض لانا نقول غاية ما ثبت ان هذا المعنى واحد بالمعنى لا
بالعدد فنجوز ان يكون له افراد متكثرة لا بالفصول بان يكون هذا المعنى الحقيقي معنى جنسيا او مشخصا فيكون
معنى نوعيا فيحتاج الى برهان التوحيد لابطال هذين الاحتمالين اذ لا شك ان المطلوب من التوحيد ان الواجب في ذاته
ذات معين ليس ذات معنى آخر غيره واجب الوجود وهذا بعينه ما بين المقدمتين ودفع الايرادات بالتمام
على طرف التمام او تلخيص الكلام في بعد حذف المطولات الزوايد ان هذا المعنى الواحد الحقيقي سواء كان معنى
جنسيا او نوعيا بعينه اما بذاته فيلزم انحصاره في فرد فهو المطلوب واما بغيره فيلزم المحذور ان احدهما ان يكون
الفرد المعين من الواجب الوجود محتاجا الى غيره وهو مح كما ذكرنا وثانيهما ان يكون هذا الامر الحقيقي في تعينه
محتاجا الى الغير وهو ما لم يتعين لم يتحقق فيكون في تحققه محتاجا الى الغير مع ان التحقق والموجودية هو هو
الحقيقي ولا يمكن ان يقال بان هذا الغير لعله يكون عين الفرد فلا يلزم محذور لان الفرد ان كان عين هذا
الامر الحقيقي فكيف يكون غيرا وان كان غيره فلا يجوز ان يكون سببا لتحقق هذا الامر الحقيقي اذ الموجود الحقيقي في
كون هذا الفرد لا بهذا الامر وهو خلاف الفرض وبعد ما عرفت في اسهل لك توجيه الدلايل التي ذكرها
الشيخ ودفع الايرادات المذكورة عليها كما لا يخفى هذا ثم انه قد قيل بعد تقرير الدليل الاول اعلم ان تخيم هذه
الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود
على ما قاله صاحب المطارحات وغيره وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن

الذات

الذات لازما له على ما قاله الفخر الرازي وكثير من اتباعه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات
الوجود لو فرض على العموم من ذلك علوا كبيرا على ما للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك
لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زايد على الماهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق
خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من
تلك الحجج والشيخ لم يتكلم في هذه الكتب عليها والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء
في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيقها بحمد الله وفقنا
الله تعالى ويسر لنا بحمد الله وشكر النعمة فيها انه دفع عن هذه الحجة ما يرد عليها من الاعتراضات تارة بانه يجوز
ان يكون لكل من الواجبين لا تشارك الآخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا اشد وذاك اضعف نفسه
الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير مقوم لكل شيء اصلا وتارة بان الوجوب
في كل منهما آخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط من مفهوم
وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجري مجراها من الامر المشترك بين الواجبين
فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه بالحقيقة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللوازم
فاما ان يعرض لحقيقة الشيء آه المعنى المشترك فيه وبالآخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة
ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني
المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة انتهى ولا يخفى ان دلايل الشيخ لا توقف
انتهاضها الا على المقدمة الاولى والثالثة من المقدمات الخمس التي ذكرها على ما بينا ولا حاجة الى المقدمات
الثلث الاخر وان بعد اخذ تلك المقدمات ما تمهدها كما ذكره او بعضها كما ذكرنا يندفع الايرادات الذي
نقلناها عن صاحب الحيل على الدليل الثالث من غير كلفة فتوجه الاستصعاب الذي نقلناه عنه في دفع
هذا الايراد عن الدليل المذكور ثم ان هذا القايل بعد ما فسر الدليل الرابع على ما نقلنا عنه قال ولكن
لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني
وهو ان مقارنة وجوب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود

فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضى لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة فيقتضيها النار للذات لذاتها تعالى والنور لذاته والحركة لذاتها ومن هيهنا نشات الشبهة المشهورة التى شوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهى انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود مشترعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما فى هذا المعنى العرضى والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء هذه الشبهة عويصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء من حلها ودفعها اذ فاعلم ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت ولا يكون كذلك والاحتمالين ممتنع اما الثانى فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا نعنى بالممكن الا ما لا يكون فى حد نفسه موجودا وواجبا بل بسبب امر خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة فى ذاتى فان نسبة وجوب الوجود اليها على ذلك التقدير نسبة المعانى المصدرية الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها منتزعة عن نفس تلك المهيات بلا ضميمة اخرى او اعتبار لحوق العوارض فالحيوانية بل الانسانية مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة فى ذاتى بل لا بد ان ينتزع من امر هو فى حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة فى ذاتى بل لا بد ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتى بل لا بد ان يكون المنتزع منه امرا هو فى حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شى آخر وهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شى فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود وذاته نفس واجب الوجود لا شى آخر غيره واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجوب فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية غير معنى واجب الوجود قال الشيخ فى المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان وجوب الوجود ما كان شيئا لازما لمهية تلك المهية هى التى لها وجوب الوجود كما تقول بشى انه مبدا فيكون لذلك الشى ذات

ومهيته ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات ثم ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشى له فى نفسه حقيقة غير الامكان مثل الجسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود والا لم يكن داخلا فى حقيقته واما ان يكون واجب الوجود كونه واجب الوجود هو واجب الوجود ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة للمهيات فان تلك المهيات يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود لم يعلم انه اذا لم يكن داخلا فى مهية شى بل كان لشى كالانسان او شجر او سماء او نار او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل فى مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل وقد كان لانا كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن بالوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا فى المهية او مهية فان كان مهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا فى المهية فتلك المهية الا ان يكون يعينها الكلية فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منها مهية فان لم يشتركا فى شى لم يحمل ان يكون كل واحد منها لا فى موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليها بالتواطؤ وليس لاحدهما او لا والثانى آخر فلكل جوهر له ما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما فى موضوع فيكون ليس بواجب الوجود وان اشتركا فى شى ثم كان لكل منهما بعد معنى على حدة يتم به مهيته وكان داخلا فيها فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا لواحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه فى الالهيات فى المقالة الثامنة من هذا الفن الطف شبه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هى واجبات الوجود بذاتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم امعانهم فى هذا المقام ولا معهم كلمات الشيخ والمدرس وارباب الشبهة وتبعوا ذلك الشبهة وتشعبوا عنه ودفعها اعاذنا الله عن القصور والنقص فى درك هذا المقال مع ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته براهين خاصة على اشيا لمحويها عن شياطين الاوهام محكما فى دناقته ولطافته عن اهل العصور والاسلام مذكور فى كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدا والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية انتهى كلامه وههنا ابحاث

احدها ان ما ذكره من جهة اختيار الشق الثاني انما هو مبني على تفسيره وجعله الضمير في قول الشيخ لذاته راجعا
الى الغير دون نفس وجوب الوجود على ما ذكرنا واما على ما ذكرنا فلا ايراد باختيار الشق الثالث والترديد في
الغير بان نفس الوجود وغيره على ما ظهر مما ذكرنا في تقرير الايرادات وثانيها ان حل هذه الشبهة بطريق
مشهور غير الاول انه لا يمكن ان ينتزع امر واحد من امرين متخالفين بالحقيقة بما هما
هما في انتزاع امر من امرين من اشتراكهما في ذاتي وبهذا القدر يندفع الشبهة المذكورة قطعا ولا يحتاج الى
كون وجوب الوجود نفس واجب الوجود اذ على تقدير كونه خارجا عنه لازما له ايضا يندفع الشبهة بوجوه
الثاني ان وجوب الوجود امر حقيقي وانه معنى واحد على ما بيناه سابقا من تمهيد المقدمتين وظاهر انه على هذا
ايضا لا حاجة الى الطريق الاول اذ على هذا يندفع الشبهة ضرورة سواء قيل انه يمكن اختراع امر ذاتي
ليس بينهما مشترك ذاتي او لا وهذا القائل كانه خلط من الطريقين اذ ما ذكره اولا من ان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي ناظر الى الطريق
الاول ونقله ما نقله من الحكماء واواخر كلامه ناظر الى الطريق الثاني وبالجملة فنقول ان بعد ما ذكره هذا
القائل ان هذه الدلائل جميعها موقوفة على نفس مقدمات فلا يخلو اما ان يكون دفعه لهذه الشبهة
المشهورة بما ذكره لا بناءا على زعم ان بعد المقدمات المذكورة يحتاج دفعها الى ما ذكره او ان ما ذكره
اثبات لبعض تلك المقدمات والاول ظاهر البطلان اذ بعد تلك المقدمات بل اثنتين منها يندفع
الشبهة قطعا على ما اشرنا اليه غير مرة ولا حاجة في دفعها الى امر آخر وعلى الثاني فنقول من ليس ابن الحاجة
لا مدخل في اثبات المقدمات المذكورة للقول بان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق
حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي ولو قيل لعله تنزل عن دفع الشبهة بالمقدمات التي ذكرنا واراد
دفعها بوجه آخر هو الطريق الاول الذي ذكرته من الطريقين المشهورين لكن بعد اثبات المقدمة التي بنى هذا
الطريق عليه اجر كلامه الى لزوم كون وجوب الوجود عين الواجب ونقل كلام الحكماء لبيان تمهيد المقدمة فنقول
هذا مع كونه خلاف ظاهر السياق يرد عليه ان محصل ما ذكره من الدليل على هذه المقدمة ليس الا ان وجوب الوجود
على تقدير كونه خارجا من نفس الذات بل جزء انما يكون باعتبار امر آخر كحيثية نسبية الذاتيات وكما لا يمكن اختراع

الذاتيات من حقائق متخالفة غير مشتركة في ذاتي كذلك لا يمكن اختراع وجوب الوجود من حقائق متخالفة غير
مشتركة في ذاتي وهذا هو الذي ذكره من اول الدليل الى قوله بل لا بد ان ينتزع آه وسواء كان هذا التحقيق اولا
بحسب على الحقيقة ونتيجة انشاء الله لا يصح قوله بل لا بد ان ينتزع آه لانه ان اراد ان خصوص الانسانية
والحيوانية لا يمكن انتزاعه من الاشياء وحيوان فهو ظاهر اذ هما من الذاتيات لكنه غير مجد اذ لم يثبت بعد ان
وجوب الوجود من الذاتيات وان اراد ان ما هو غير تلك في الانتزاع من نفس الذات لا بد ان يكون
نفس الذات فهو ممنوع لا بد له من دليل كيف وهذا يلزم ان لا يمكن انتزاع شيء من نفس الذات خارج
عنها وهو باطل قطعا اذ لو انتزع عنها فاما ان يجعل في نفس الذات بذاتها فيكون حاله حال وجوب الوجود
ويكون نسبته نسبة الذاتيات فيجب على ما ذكره ان يكون من الذاتيات واما ان يكون منتزعا عنها
باعتبار فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما ينتزع من نفس الذات بذاته لظهور بطلان التسلسل فيثبت وثالثها
ان هذا نقله من الحكماء وجوها من الايراد منها ان قوله او يكون نفس وجوب الوجود بحسب كلية ذاته
ليس سببا للشبهة السابقة الا ان يتكلف ويحمل الشق الثاني على كون وجوب الوجود بحيث يكون نفس
ذات واجب الوجود ومنها ان قوله فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته يرد عليه انه لا محذور فيه
بل غاية الامر ان يكون امرا اعتباريا لازما للذات الواجب بذاته الا ان يحمل الكلام على ما ذكرنا سابقا من
البديهة حاكمة بان الوجود الذي يكون موجودية الاشياء باعتباره لا بد ان يكون امرا متصفا بها لانه
هو المراد بوجوب الوجود ولا يخفى ان بعد ثبوت تلك المقدمة وضم المقدمة الاخرى اليها من كونه واحدا
بالمعنى ينتهي ويثبت كثير من المطالب من التوحيد وعينية الوجود للواجب وعدم كونه ذاتيا كلية وكونه متشخصا
بذاته وعدم امكان ادراكه بالعلم الحصولي من غير حاجة الى تلك التطويلات التي ارتكبها الشيخ ومنها ان هذه
مقيدها ومنها ان قوله ثم مع ذلك آه توجيه السابق كما لا يخفى ومنها ان قوله فان كان معنى
علاوة الى ان النوعية واحدة مما لم يجوز ان يكون واجب الوجود نوعان مختلفان بان يكون احدهما
كون حقيقة كل منهما وجودا واجبا خاصا مخالفا للآخر بالحقيقة الا ان يتمسك بما ذكرنا من كون الوجود
الحقيقي معنى واحدا بالبديهة وقد عرفت ان بعد اخذ هذه المقدمة والمقدمة الاخرى لا حاجة الى آخر

معترض

ليس الا عادة م

ومنها ان قوله فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا فيه ان ما لزم منها ان يكون نوعا
من مفهوم وجوب الوجود مشتركا فيه وما ابطله هو كون مفهوم وجوب الوجود نوعا مشتركا فيه دون
احد بما من الآخر ومنها ترديده بقوله فان لم يشترك في شيء فيه مسيح لانه فرض ان وجوب الوجود
داخل في الماهية وقد اخذ اليه وحده هذا المعنى كما ظهر من كلامه فكيف يمكن ان لا يشترك في شيء
ومع قطع النظر عن فرض الدخول ايضا لا يمكن هذا الشق بعد اخذه وحده هذا المعنى لكن الامر فيه سهل
اذ كثيرا ما تعرض الشيخ الاقسام البديهية البطلان سواء كان بطلانه لكونه خلاف الفرض الذي
فرضه او لامر آخر وقطع النظر عن بداهة بطلانه وتكلم عليه وابطله بوجه او وجوه اخر لكن لا يخفى ان هذا
حسن اذا كان في هذا التطويل فائدة معتد بها والشيخ لعله لا ينظر الى ذلك ههنا لكن اذ فظان
بعد فرض وجوب الوجود داخلا في الماهية وكونه معنى واحدا مشتركا فيه يلزم انقسام الواجب بالفعل
الى تركيبها ادعاها ولا محصل اصلا للترديد الذي ذكره سوى تكثير السواد وتشويش الفؤاد واذ كثيرا ما
نحتج بابطال ان يحمل لمقصد الحسي ومنظورا في هذا وعكر كثير الطلب فلك مرة ومرتين ثم نرجع
نحكي ومن هذا ولا نبرح ان نرجع الى تحقيق الحال في هذه المسألة العظيمة وبيان حال الطرق التي
يرتفع بها الايرادات فنقول اما المقدمة القائلة بان امرا واحدا لا يمكن ان ينتزع من امرين مختلفين
بالحقيقة راسا فليست ببينة ولا مبينة ودعوى البداهة فيها غير مسموعة ونقض ايضا بانتزاع الوجود المطلق
من حصص الوجود او افراده التي في الممكنات ومن ذات الواجب تعالى على ما هو راي الحكماء من ان ذاته
تعالى عين الوجود اي من القائم بذاته والوجود المطلق عرضي له منتزع منه واما المقدمتان الاخريان
اللتان ذكرنا في الطريقة الاولى فالثانية منهما لا شك فيها اذ ظاهر ان الوجود الذي يكون الموجود
باعتباره امرا واحدا سواء كان اعتباريا او حقيقيا واما الاولى فامرها مشكل جدا اذ لو بني الامر على الظاهر
دون التامل يبين رد الاشكال من حيث انه لا شك ان ما نعلمه بديهيا مفهوم لا يكون ابعد
من جميع المفهومات فهذا المفهوم البديهي ان كان هو الوجود الحقيقي الذي يقولون انه عين ذات
الواجب تعالى والممكنات موجودة لعلاقة بها وبينه او هو وجود له وعلى الاول يلزم كون كنه الواجب تعالى معلوما

لكل احد مع انه لم يعقل به احد ولعله من خواص ان هذا الامر البديهي ليس اختصاص انما هو بالنسبة الى الممكنات
فيكون صفة لها فلا يجوز ان يكون الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب تعالى فنقول ان الحق
اذا كان صفة لابد ان يكون ذو الوجود ايضا كذلك وهو باطل ولو قيل انه ليس كنهه بل وجه من وجوهه فيمكن ان ما هو
الموجودية باعتباره ليس هو عين ذات الواجب تعالى واما ان هل هو امر حقيقي او اعتباري فهذا لا يدل على
في هذا المقام مع ان الظاهر انه اعتباري اذ على تقدير حقيقته فالماهية ايضا كذلك او الماهية امر
اعتباري والاول باطل بالضرورة وعلى الضرورة فانه ان يتميز في بعض الامراض حقيقيان متحققان
وايضا اذا كانت الماهية متحققة والوجود امرا آخر متحققا منضما اليها يلزم بداهة ان لها تحقق قبل ذلك
الانضمام فيها وجها آخر وكذا وكذا الى غير ذلك وبالجملة بداهة ان هذا الامر صفة للماهية ولو بني الامر على طريقة
الصوفية كذلك ايضا اذ هذا الامر البديهي الذي نجده صفة لكل شيء لا يمكن ان يكون عين ذات
الواجب واذا لم يكن عينه وظاهر ان الموجودية باعتباره ولا يكون الموجودية باعتبار ذاته تعالى والحاصل
ان دعوى ان الموجودية لابد ان يكون باعتبار امر حقيقي ممنوع لم لا يجوز ان يكون باعتبار امر اعتباري
مشترك بين الموجودات ثم سبب الموجودية لابد ان يكون امرا حقيقيا ولا نزاع فيه ولا ينفع
في المقام كما لا يخفى فان قلت فعلى هذا كيف يثبت هذا المطلب الجليل قلت اثبات هذا المطلب
بكيفية الدلائل العقلية اذ اثباته بها لا يستلزم دورا لان اثبات الواجب تعالى وعلمه وقدرته وصدقه
واثبات النبوة ليس شيء منها موقوفا على توحيد الواجب تعالى وبعد اثباتها ثبت التوحيد بالدلائل
النقلية التي تحت بها الكتاب والسنة بل مجرد ضروريات الدين على ان الدلائل العقلية التي في القرآن
والحديث مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونظائره لو فرض انها لم تكن برهانا فلا شك
انها تكفي في اقناع النفس بالاقبل البراهين انسكا وبالجملة الامر واضح بحمد الله تعالى فرحم الله رجلا
كره المشركون نظارة على مقول الظالمون **قوله** فان واجب الوجود واحد بالكلية المراد
بالكلية في اصطلاحهم الواحد بالوحدة النوعية اي النوع الواحد ويقولون له الواحد بالكلية باعتبار
ان شرح الماهية ليس للافراد ومخالفة بالحقيقة بل للافراد ومخالفة بالوجود والعدد بخلاف المتواطئ والكلي

بل ليس نوع الوجود معنى نوعيا لم تحته شخص ما احد

فصل في بيان الحق والصدق

نعم وان كان ليس له مهية نوعية وكنه اعلم مفهوم واجب الوجود الحقيقي الذي ليست مهيته نوعية على ما عرفت لكن
لما كان يصدق عليه ان ليس شرح اسمه لافراد تخالفه الحقيقة اطلق عليه الشيخ الواحد بالحقيقة قوله
واحد بالعدد اي بالشخص يعني انه ليس واجب الوجود معنى نوعيا يكون تحته اشخاص بل ليس تحته شخص واحد
بل هو معنى شخصي متشخص بذاته على ما مر شرحها قوله بمعنى شرح اسمه لفظ هذا ناظر الى كونه واحدا بالحقيقة
قوله ووجوده غير مشترك فيه هذا ناظر الى كونه واحدا بالعدد والمراد بالوجود الحقيقة المختصة والمعنى
النوعي او اكثر افراده كان ما هو تمام حقيقة كل فرد مشترك فيه فعدم الاشتراك فيه يوجب الانحصار في الفرد
الواجب تعالى وان لم يكن له حقيقة كلية لكن يصدق عليه ان حقيقته لا يتعداه وهو ظ ويمكن ان يكون كلا
الفقرتين ناظرا الى الوحدة بالعدد لان النوع اذا كان منحصرا في فرد يصدق على ذلك الفرد ان
شرح اسمه اي ما هو تمام مهيته لفظ ولا يشاركه فيه غيره وليس عليه هو بمنزلة النوع المنحصر في الفرد فحوا
تحمل عليه ولعل هذا التوجيه اظهر كما لا يخفى قوله والذي يحتاج وجوده بغيره دائما فهو ليس غير بسيط الحقيقة
ان الذي يحتاج وجوده لا دائما غير بسيط الحقيقة لان له مادة وصورة تلك الذي يحتاج وجوده كالذي دائما الا ان
يكون غير بسيط الحقيقة لان زيادته وصورته تلك الذي يحتاج وجوده دائما غير بسيط الحقيقة وانت خبير بان الذي
يحتاج وجوده لا دائما لا يجب ان يكون غير بسيط الحقيقة مطلقا نعم المركب الذي يحدث من المادة والصورة كك
واما الصورة فقط فلا الا ان يكون مراده بعدم بساطة الحقيقة اعم من ان يكون مركبا من شيء او متعلقا بشيء قوله
لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له عن غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ظ السياق ان المراد
بما بالذات الامكان وبما بالغير الوجوب او الوجود ح يرد عليه انه لا دخل للامكان في هوية الممكن فلا يلزم من
حصولها في الممكن تركبه ويمكن ان يكون المراد بما بالذات المهية وبما بالغير الوجود وهذا ايضا غير نافع
في دفع الايراد اذ الوجود غير داخل في الذات ولعل مراده بالتركيب ليس الا ان يكون الممكن له مهية ووجود
بخلافه تعالى فان وجوده عين مهيته قوله يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان كانه تفسير لما بالقوة
قوله وهو الفرد وغيره نوع تركيبي قد عرفت الحال فيه قوله والله اعلم اول لا اول له اي
الذي فزع عنده في رفع الشكوك والشبه قوله واول كل الاقاويل الصادقة الذي ينتهي اليه كل شيء

الحقيق

التحقيق آه لا شك ان هذه المقدمة اي ان السلب والايجاب لا يجتمعان ولا يرتفعان من البديهيات ولا
يمكن لنا برهان عليها اذ كل ما يحتمل برهانا عليها فهو اخفى منها ولان كل برهان فهو ينتهي اليها بالفعل او
بالقوة كما ستبينه في ارجاع البديهيات الاولية اليها مثل قولهم ان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان
زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين واذا هي موجودة مع
المزيد عليه فمجموعهما اعظم فالاعظم من الاعظم الاول كذلك على ما لا يخفى والحق الاكتفاء بما ذكرنا وفيه
قيل في هذا المقام سندا على انه لا يمكن اقامة البرهان على هذه المقدمة ان الذي يستدل على شيء فهو الذي
يستدل بشيء على ثبوت شيء او انتفائه على انتفاء شيء فلو جوز خلو الموضوع عن الثبوت والانتفاء لم يتم ذلك ان يخ
عن الثبوت والانتفاء ويتعذر خلوه عنهما لا يعني له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه
القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو ظ البطلان
فالدليل الدال على امتناع الاجتماع لابد وان يعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه
دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن افادة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته ومع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كان ثبوت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بالقضية اخرى
لزم الدور وهو مح فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان تجويز
الخلو عن الثبوت والانتفاء لا يستلزم ان لا يتم في ذلك الدليل من الخلو عنهما اذ يجوز ان يعلم قطعا ان خصوص
هذا الدليل ثابت غير منتف وهو ظ واما ثانيا فلان قوله الا بعد ثبوت هذه القضية ممنوع اذ
توقف الدلالة على ثبوت هذه القضية لا يستلزم الدور فالاولى ابدال الثبوت بالاثبات وكذا
الكلام في قوله بعد ذلك موقوفة على ثبوتها واما ثالثا فلان قوله لابد وان يعرف منه آه ممنوع اذ يكفي
ان يعلم قطعا ان هذا الدليل دليل على هذه المقدمة وليس كذلك ان لا يكون دليلا عليها والا فان
بيان ان افادة الدليل على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليس بنافع اذ يجوز ان يكون دليل
آخر على استحالتهما وجوازه لا يمكن ان يحصل القطع بمدلوله الا بعد ان يعلم انهما لا يجتمعان فاذا اقام الدليل
على استحالتهما لا يمكن ان يعلم ان دليل آخر على لا استحالتهما وهو انه يعلم بطريق آخر بطلانه فكذا قوله

الدليل مع

على انتفائه

هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب كانه اكتفى به اختصارا او الاظهر في الاظهر ان اظهار التمحيان على ان مجرد ذلك
بين عدم الارتفاع بعدم الاجتماع **قوله** الذين لا يبوبون من جهته غلطا او سهوا به اشعر العضو حصة
قوله فهذا ارسل شئ وقلبه وفي بعض النسخ فهذا او على هذا الضمير المستتر في ارسل راجع الى المتحير لكن
على صيغة المتكلم مع الغير **قوله** ثم نعود فنقول آه هذا تنبيه وارشاد للمتحير بعد حل شكوكه وشبهه على ان
التنفيس للتمحيان ولا ارتفاق **قوله** وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه بهذا الغرض في
الكلام قبل ان مثله تحيره اذ كان اشياء مما سبق من مخالفة آراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا
محالة كان في هو المدلولات بعض الاقوال فيما هذا ينبغي الكلام معه نحو آخر لا على النمط الجلي انتهى **قوله**
فالاسم مشترك اي بالاشتراك اللفظي **قوله** فان كان الانسان يدل على اللاانسان آه لا يخفى ان
الظاهر ان مقصود الشيخ من هذا التنبيه والتعريف للمتحير ان بحث عليه في طريق فهم المعاني من الالفاظ ان
الاشارة في الواقع غير ادمجاز به وما يكون شيئا ليس شيئا آخر وليس كل شئ ذات جنس بان اثبات
التمييز منها بعبارة فهم المعاني من الالفاظ فذهب ما ذكره قبل ذلك القول اذ فذ مثال الانسان يفهم منه شئ
خاص ولا يفهم منه غيره ولا حاجة بعد ذلك الى هذا القول ليس يستفيد منها اولا اولا فيه انه يستدل على ان
الانسان لا يدل على اللاانسان والا لزم ان يكون جميع الاشياء شيئا واحدا وهو محال وفيه انه لو كان
استحالته هذا ظاهره وكان بناء الكلام عليها فاي حاجة الى توسيط الالفاظ والتمسك بفهم المعاني منها على
انه يلزم العدول في البيان اذ قد عرفت ان المقصود اثبات الاشياء من الاشياء في الواقع لا بفهم
بعض المعاني دون غيره من بعض الالفاظ مثلا فلو كان اثبات هذا الفهم باشياء الاشياء كان دورا
والقول بان مثل هذا في التنبيهات على الاحكام ورفعة الغرض ان مثل هذا التنبيه للحكم بطال مطلقا
اذ ليس مما يقرب المقصد ويوضحه بل لا يزداد الا الحيرة في حقه والتحير المسكين قد شنت ولا تمكن من دفع ذلك
قوله فالانسان اذا كان له مفهوم متميز فان كان بعض آه فيه ان مفهوم الابيض واللاابيض
اذا لم يكونا متميزين في غاية ما يلزم منه ان يكون كل ما يفهم من الابيض يفهم من اللاابيض فيلزم ان يكون
الانسان المتميز عن الانسان مفهوما منهما جميعا وكذا اللاانسان المتميز عن الانسان ولا يلزم الحكم

كل شئ منه

على ان هذا القول

فيه ان

الانسان واللاانسان واحدا او الجواب ان المراد ان الابيض واللاابيض اذا لم يتميز المفهوم منهما كان
كل شئ يفهم من الابيض فهو بعينه الشئ الذي يفهم من اللاابيض فيجب ان يكون كل ما يفهم من الابيض
يكون كل ما يفهم من اللاابيض وفي لزوم ما ذكره الشيخ لكن لا يخفى انه على هذا الاجابة على توسط اللاابيض في
الدليل اذ يكفي ان يقال ان الانسان اذا كان المفهوم منه متميزا عن مفهوم اللاانسان فمثل الابيض ايضا
كذلك اولا فان كان كذلك فهو المطلوب وان لم يكن كذلك بل كان يفهم منه جميع الاشياء ولكن كل ما
يفهم منه شيئا واحدا يلزم ان يكون الانسان واللاانسان واحدا وهو خلاف الغرض لان الانسان
واللاانسان جميعا يفهم منه والمفروض ان كل ما يفهم منه لا امتياز فيه ولو قيل ان الانسان مثلا
لما يفهم منه فقط فهو قول بانه لا يفهم منه جميع الاشياء آه ويحمل المتميز منه ومن اللاابيض حاصلا والحاصل
ان المدعى ظاهر لاجل مثل تلك المناقشات لكن الغرض ان كلمات الشيخ ليس فيه كثير نفع **قوله**
لا التمحيان ولا الصدق فان معنى الطرفان المراد بالاول النقيضان المفردان وبالثاني القضيتان وكذا
قوله لا الا ارتفاعان ولا الكذبان معا وقيل الفرق بين القولين فيها ان الاول على الحمل الاشتقاقي
وهو ليس له وجود في واثنى بحسب الحمل المواطئ وهو لا يحمل على فاجتماع البياض واللابياض في موضوع
واحد مستنع وكذا صدق الابيض واللاابيض في موضوع واحد مستنع وكذا صدق الابيض واللاابيض
على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد وكذا الابيض واللاابيض على شئ
الشئ وكان ما ذكرنا الظهر **قوله** فيكون هذا جميع الاشياء آه فيه ان كلية الانسان لا تستلزم
صدق اللاانسان حتى يلزم صدق اللاانسان واللاانسان او ليس الكلام الا في ان ارتفاع الانسان
واللاانسان جائز ام لا فكيف يسلم ان الانسان اذا ارتفع يصدق اللاانسان وقيل في هذا المقام لو
جاز ارتفاع المتقابلين وكذا جاز اجتماعهما وصدقهما لاتحاد ذا ارتفع عن شئ الانسان واللاانسان
فقد اجتمع فيه اللاانسان واللااللاانسان وهما نقيضان متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما وكذا الكلام
فان كذبهما فان كذبهما معا يوجب صدقهما معا انتهى وقد عرفت ما فيه والغرض فيه ان قوله وكذا
الكلام في الا ادمل له بالمقام اصلا وكانه على سبيل الاستطراد **قوله** ويجعل الشبهة المتعالية جارية في جزو

بل المدعى الظاهر منها كثيرا م

يتعلق بقوله لكنها **قوله** في الفيلسوف الاول ان ذهب عنه لما ذكر سابقا من ان هذا من عوارض الموجود

بما هو موجود فيجب على الفيلسوف الاول تصحيحه والذب عنه **قوله** ينفع في البراهين فيقال وانما قال

ومبادي البراهين ينفع في البراهين مع انها جزؤها الذي لا يمكن منها نظرا الى ان موضوعها جزء من تركب الحجج منها

وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية للموضوعات تلك الاعراض انتهى **قوله**

لموضوعاتها الضمير راجع الى الاعراض الذاتية **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات آه مراده انه قد علمت

ان هذا العلم يتكلم في مبادي البرهان الذي ينفع في معرفة الاعراض الذاتية للموضوعات لكن علاوة على هذا

العلم ايضا ان يحصل جوهر الموضوعات التي كانت يعرف فيما سلف من الفنون بالحد فقط فعلى هذا يلزم

ان يكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا احدهما مبادي البراهين والآخر جوهر الموضوعات

وهذا تمهيد للشك الذي سنذكره وبما قررنا ظهر معنى الاستدراك الذي في كلمة لكن وهو من تكلف وقد قيل في هذا المقام

تحقيقه بهذا الاستدراك بان شان البراهين ليس ولا يمكن الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات

تلك الموضوعات فحقيقة في معرفتها على الحدود والتصورات حتى الاثبات والتصديق فيلزم ان لا يكون

اثبات شيء من الموضوعات فاتشتغل بهذا الحكم الكلي السلبي عن وقايا ليس لشيء من البراهين اثبات الموضوعات

فكذا هي باخرها وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات ليس من شان العلم الا كما تثبت الاعراض الذاتية

لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية

بالحد هو فقط دون الاثبات فيها صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها انتهى وما ذكرنا من توجيه

الظاهر لا حاجة الى هذا الوجه البعيد مع ان حاصل ما ذكره يجري في الشك الذي اورده الشيخ علاوة على ما ذكره

في ضمن هذا الكلام فافهم **قوله** لكن قد يشكك على هذا انه ان يتكلم فيه آه وفي بعض النسخ فيها

والصحيح هو الاول وهذا الاشارة الى جوهر الموضوعات ويتكلم على صيغة المعلوم من المعارف او المضارع

وفاعله الضمير المستتر الراجع الى هذا العلم او على صيغة المجهول ويكون الجار والمجرور قائما مقام الفاعل و

اشارة الى هذا العلم ويكون تكلم على صيغة المجهول مسندا الى الجار والمجرور والمراد التكلم في جوهر الموضوعات

ولا على النحو الآخر فلم يظهر للضمير فيها مرجع سوى الامرين المذكورين وهو غير مستقيم كما لا يخفى والمعنى وان تكلم

وان تكلم فيها في التصديق راجع الى الموضوعات وفي بعض النسخ فيه لعله فيها وقد عرفت حاله بهذا فحاصل الاشكال

والشك ان هذا العلم ان تكلم في الموضوعات السالفة على سبيل التحديد والتصوير فهو الذي قد تكلم فيه صاحب

العلوم الجزئية السالفة كما اشار اليه ان تلك الموضوعات قد عرفت فيما سلف بالحد فلا حاجة الى اعادة

الكلام ثانيا في هذا الفن وان تكلم فيها على سبيل التصديق فصار الكلام برهانيا ومحذور هذا الشق يحتمل وجوها

احدها ان يقال اذا صار الكلام برهانيا فلا بد ان يتحقق فيه الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلا يكون فيه

اثبات الموضوعات وثانيها انه اذا صار الكلام برهانيا فقد صار مسئلة هذا العلم من مسائل العلوم السالفة

اذ فيها ايضا براهين على تلك الموضوعات ويتكلم فيها على سبيل التصديق وثالثها ان يقال انك قلت ان

هذا العلم يتكلم على وجهين احدهما في مبادي البرهان والآخر في تحصيل الموضوعات واثباتها والكلام في

مبادي البرهان برهان فاذا كان الكلام في تحصيل الموضوع ايضا على سبيل البرهان كان الوجهان وجها

واحدا وهذا الوجه الاخير من الشك ضعيف جدا ويمكن حمل كلام الشيخ على كل واحد من المحذورات

الثلث مع اشتماله على الثلثة جميعا لكن ما ذكره في الجواب يناسب الحمل على الاخير فقط كما سيظهر فالاولى الحمل على الاول

الاخر هذا وقد قيل في هذا المقام مقصد لما قلنا عنه آنفا ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء

التحديد والاثبات جميعا بل كل ما يتكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم

حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات

على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك لان تحديد الموضوعات كان شان

العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها نحوا واحدا وهو البرهان لا على نحوين البرهان

والتحديد كما هو المفروض انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله كل ما يتكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات

والتصديق الا هذا العلم ان اراد الكلية فالتحديد موضوعه او تصويره فهذا العلم ايضا ليس كذلك لانه لا يتكلم في تحديد

موضوعه لانه بديهي الا في انيته لبداهة هليته ولانه لا يصح اثبات موضوع علم فيه وان اراد التحديد والتصوير

مطلقا فيرد ان جميع العلوم يتكلم في التحديد والاثبات جميعا اذ يذكر في كل علم حد ما يستعمل فيه ويحتاج الى

التحديد ويثبت ايضا اشياء كثيرة الا ان يقال ان في العلوم الاخرى لا يثبت الوجود في نفسه لشيء بل تثبت

للموضوعات كما ذكرت ان البرهان ينفع في الاعراض الذاتية مر

ارتكاب م

فيه الاعراض للموضوعات وهو ثبوت رابطي فان جنبه ليس وان كان ثبت اولا العوارض للموضوع لكن ثم

يستلزم ذلك الاثبات الوجود في نفسه بيانه انه اذا قيل في هذا العلم ان الموجود ينقسم الى كذا وكذا مثلا فهذه

المسئلة وان كانت تثبت فيها امر لا نفسه لا كذا وكذا الموجود وهو ثبوت رابطي لكن ذلك يستلزم كون الاقسام

في نفسها لان كون شيء من اقسام الموجود يستلزم ثبوته في نفسه ولا ثباتا علان قوله ان يتكلم في الموضوعات

على سبيل الهلية والتصور آه ان اراد به موضوعات نفس العلم فهذا العلم ليس يتكلم في موضوع نفسه ولا

يلزم من الكلام السابق التكلم فيه الا انه لزم منه التكلم في موضوعات العلوم السابقة وان اراد به موضوعات

العوارض والاعراض فيه ان هذا الظاهر انه ليس من شان العلوم البرهانية فقط ولا يخفى ان الجواب الذي

سننقل عنه انه ايضا قريب مما ذكرنا من ان الايراد لكن الشان في ان التشكيك بهذا الوجه ظاهر الدفع

بعد اطلاعنا على حمل كلام الشيخ عليه ولانه اشارة اليه بقوله لا بالتجوز عن البرهان والحد جميعا كما هو المومى اليه

ان المفروض انما تكلم هذا العلم في سبيل البرهان وجعل الموضوعات جميعا الا في الحد والبرهان جميعا او ها هنا

والقول بانه لعله كان مفروضا في موضع آخر تعسف جدا فان الصواب حمل الشك على ما ذكرنا فتثبت

قوله فنقول ان هذا الذي كانت موضوعات آه في بعض النسخ هذه الترديد على الاول يا ثبت

كانت باعتبار الطرد وحاصل الجواب ان حمل محذور الشك على الوجه الاول فقط من الوجوه التي ذكرناه

لا يخفى ان هذا المحذور يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان في البرهان يثبت الاعراض للموضوعات وتنبيهها انه يثبت

فيه شيء لا ان يثبت فيه وجوده في نفسه ان يقال ان في هذا العلم يثبت موضوعات العلوم الاخرى لموضوع هذا العلم

لانها لواحق وعوارض له لا محذور من هذا الوجه كان من الوجهين لان هذه الموضوعات اذا كانت امورها

عوارض للموجود فمعنى هذا البرهان انه يثبت الاعراض لموضوعاتها لان الموجود موضوع بالنسبة الى الموضوعات

الاخرى وتلك الموضوعات عوارض له ولا يلزم ان يكون العوارض ليست موضوعات اصلا فقد يطلق الجواب

الاول او اذ يثبت هذه الموضوعات للموجود ويثبتها لها ايضا بعنوان ينقسم الموجود اليها وكونها فقد ثبت وجود هذه

الموضوعات في انفسها ايضا على ما اشرنا اليه آنفا فلا يدفع الوجه الثاني ايضا ولا يخفى انطباق كلام الشيخ عليه

بعد كلفه وان حمل على الوجه الثاني ان يقال ان هذا العلم يثبت موضوعات العلوم الاخرى للموجود وللعلوم الاخرى واخفى

بخلاف هذا العلم

لا الموضوعات

يثبت الاعراض لموضوعاتها فعلى تقدير كون الكلام في موضوعات العلوم الاخرى في هذا العلم بل حينئذ لا يلزم كونه مشتركا بين هذا العلم والعلوم الاخرى

وهو ظ كالطباق لكلام الشيخ عليه وبما ذكرنا ظهر حال ما اذا حمل المحذور على الوجهين جميعا او حمل المحذور على

الوجه الثالث فقط على ما يلائمه هذا الجواب كما لا يخفى فلو حمل المحذور على الوجه الثالث يلزم ان يضم معه

احد الوجهين الآخرين اذ لا يحتاج يكون هذا جوابا عن المحذورين الآخرين ويكون قوله ومع هذا كله آه منه

جوابا لدفع المحذور الثالث كما يشير اليه ما سنذكره الى وجه دفعه هذا وقد قيل مستدلا بما نقلنا عنه آنفا والجواب

ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا العلم الذي

هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير جاريا

انه لم يتكلم في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم آخر وكذا اذا برهن عليها

لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه بل برهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت بعينها

موضوعات في علوم اخرى انتهى وانت خبير بان جواب الايراد على الجواب الذي قرره القائل الايراد هو

الى قوله وكذا اذا برهن عليها آه وهذا انما هو مذكور على سبيل الاستطراد وظاهر ان كلام الشيخ لا ينطبق على هذا

الصلاح بل انما ينطبق على ما هو مذكور استطرادا فقط فعلى هذا الاصح حمل الايراد على ما ذكره اولا ليكون الجواب

مطابقا له مع ما عرفت ما في هذا الايراد فتدبر قوله وليعلم انه لم يبحث في علم آخر وقسم موضوع

هذا العلم نفسه آه لما ذكر ان الموضوعات التي كانت فيما سلف تعرف انها كانت موضوعات للعلوم

السالفة يحث انها يبحث في هذا العلم واورد الشك عليه واجاب عنه بعد ذلك ان يشير الى ان مع ان الشك

والجواب ليس مخصوصا بالموضوعات التي موضوعات للعلوم السالفة بل لو قطع النظر عن ذلك ايضا نقول

ان في هذا العلم موضوعات وعوارض ذاتية لها سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى اولا ويجي فيها

الراي الشك المذكور فيها اذ في هذا العلم لا بد ان يتكلم فيها ولا شك انه ليس على سبيل الهلية والتصور فقط

بل على سبيل التصديق فيكون برهانيا وقد ذكر ان البرهان يقع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها فكيف

يستقيم البرهان على نفس الموضوع والجواب ان هذه الموضوعات ان كانت موضوعات بالنسبة

الى عوارضها الذاتية لكنها محمولات عوارض بالنسبة الى الموجود المطلق الذي هو موضوع هذا العلم والبرهان

انما هو على ثبوت هذه اللواحق التي هي موضوعات بالنسبة الى لواحق اخرى للموجود المطلق فيكون البرهان فيها

ما ثبوت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كان ادخالها في هذه المباحث اليه فلم يلزم محذور فالعرض وقوله
واليه مثلا فورد مع هذا ان هذا الذي ذكرنا من تعميم الشك وايراده مع قطع النظر عن كون الموضوعات موضوعات
لعلوم اخرى وبيان الجواب عنه انما هو بهذا الوجه وقطع النظر عن موضوعات العلوم الاخرى محمولات
لموضوع هذا العلم وليس فيه مزيد توضيح وتبيين لكون تلك الموضوعات سواء كانت موضوعات لعلوم اخرى او لا
محمولات عوارض لموضوع هذا العلم ليس في اسبقه اذ ليس في اسبقه الا مجرد ان تلك الموضوعات احوال
عوارض للموجود واقسام له من غير التوضيح والتبيين الذي فيه فكذا استغر ان تعظيم هذا المقام **قوله** فيكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع العلم مثل الجسم الطبيعي مثلا **قوله** او الجوهر مطلقا الذي ليس موضوعا
لعلم ومراده من هذا الترديد ما ذكرنا من ان الغرض ان هذا الاشكال والجواب لا يخصوصية لها بموضوعات العلوم
الاخر بل يجريان بالنسبة الى جميع ما هو موضوعات بالنسبة الى العوارض الذاتية لها كالجوهر المطلق والعقل
والنفس ونحوها مما يكون في بادي الراي موضوعات فقط ولا يظهر فيه محمولية وعرضية لشيء كما يا
شروحها **قوله** فيكون نحوا عارضا آه اشارة الى ما هو محط الجواب عن الاشكال وتوضيح لما ذكره
في ذيل معلول آه **قوله** ان صار ذلك الجوهر آه بفتح الهمزة ليكون ان المصدرية مع الفعل
الذي بعدها بتاويل المصدر اسم لقوله فيكون نحوا والخبر قوله عارضا لطبيعة موضوعه والمحفوظ
لطبيعة الموجود ان المقارنة او يكون سوال المقارنة مبتدا ولطبيعة الموجود خبره والجملة صفة لشيء والمعنى انه
عرض لطبيعة الموجود ان صار ذلك الجوهر المفروض كالجسم مثلا دون شيء آخر فيصح ان يكون طبيعة الموجود
ذلك الشيء كالعقل والنفس مثلا فان الموجود يصح ان يصير كل شيء فكل شيء من الاشياء عارض لطبيعة
بسبب ما من الاسباب ونحو ما من الانحاء صار شيئا ما دون شيء آخر وبسبب آخر ونحو آخر صار الآخر دون
ذلك الشيء وهكذا او الترديد الذي ذكره باعتبار ان كلا يمكن ان يعتبر فيه المقارنة مع الخاصة وكونه
ابا ما تعينها وقد سبق مثله في مسالة التوحيد لبقية **قوله** يصح حملها على كل شيء الانسب بالمقام ان
يقول يصح حمل كل شيء عليه لكنه قد تسامح اعتمادا على الظهور وايماء الى ان الحمل من الطرفين هذا ثم انه
قد قيل في توجيه قول الشيخ وكذا على قوله ومع هذا يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامر مع عسا

لهذا العلم موضوعه

واحد اعني الحمدية والاثبات باغاء اوالم تستقل في علم آخر وقطعا النظر عن سائر العلوم ولم يقل الموضوعات
لها محمولات في هذا العلم بل ظننا ان هذا العلم ينقسم الى ما هو بحث عوارض الى ما هو موضوع واحوال فالخ.
خاصة له كان يمكن ان كلا منهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر
العلوم الجزئية اذ القسم في جزء من موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها
وبهذا اشار هنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا
نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الآخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض
موضوعا له بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر جزء
ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو الموجود ان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره
مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان المقارنة طبيعة الموضوع او كيف هو موجود الا
المقارنة والعرض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما الجنسية فباعتبار كونه لنفسه ذا الجوهر
طبيعة يصح حملها على كل شيء في نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشترك
في كونهما موجودا فما هو الجوهر والموضوع ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه
فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل ان لهذا
العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا وحتى الجواب الاول على
ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم
فمن الحسن يتكلم بالوجهين وعلى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة
لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار آخر فان الموجود بما هو موجود
اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت انتهى
وفساد هذا التوجيه من وجوه شتى وعدم المطابقة على كلام الشيخ بل عدم جوده وبعده عنه ظاهر اه
فصوى هو لا يحتاج الى بيان **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي المقصود آه فذكر قران
ذا التشكك المذكور يمكن ان يحمل هذا على اشتق اعلى الامور الثلاثة المذكورة واشار منها اذ شبهها

جواب الشيخ او لا اثبات جعل الثالث فقط بل ينبغي حمله على الاحتمالات الاخرى على الاحتمال الذي يجوز

الوجه الثالث واحلاف في المحذور سواء جعل المحذور اثنان او ثلثة يكون هذا الكلام من الشيخ تتمة للجواب لدفع هذا

المحذور وما سبقه لدفع المحذور الاخر ان دفع الاحتمال الذي لا يكون داخلا يمكن ان يجعل هذا الكلام

جوابا مستقلا لدفع ما يتوهم من هذا المحذور او لدفع ما يتوهم من محذور آخر وهو انه قد ذكر الشيخ ان هذا العلم

يبحث عن مبدا البرهان لكل علم وهذا مشروح فيتوهم ان هذا البحث يكون برهانا فيكون برهان

العلوم الاخرى مستقلا في هذا العلم فتشارك مسائله مسائلها وحاصل الجواب على الاول ظ وعلى الثاني هو

ان البحث عن مبدا البرهان ليس برهانا الا انه ليس البرهان الذي في العلوم الاخرى لانه على مسائل

وهذا على مبدا برهانه فحتى تشارك المسئلتين او انه لا يلزم ان يكون برهانا بل يجوز ان يكون على نحو آخر

من المسئلة وكونه مما فيمكن فيه من البحث عن مبدا المبادي ويمكن ان يحمل جوابا لدفع المحذورين معا

على التقادير يكون قوله ليس البحث عن مبدا الحد مدا ولا التصور مذكورا على سبيل الاستطراد ومعاده ظ كما

ذكرنا في البحث عن مبدا البرهان ههنا من في حد حل هذا الكلام يريد ان هذا العلم فيه يبحث عن المبادي التصورية

والحدية لموضوعات العلوم الاخرى لحسا التصوريا او حدها ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك

الموضوعات وتصوراتها وكذا انه يبحث عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الاخرى لحسا برهانيا ولا يلزم

منه ان يكون ذلك كتابا برهانيا من بعض تلك المسائل حتى يلزم ان يكون الحسابان المتخالفان بحسابا

واحدا او العلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والآخر تحت علما واحدا او لا يبعد ان يكون هذا الكلام

اشارة الى جواب آخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع الاشكال بما يتوهم من جهة البحث

عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم المطلوبين العلمين مع الاتحاد من البحث ما اشهر وفيه نظر لان الاشكال

المذكور على النحو الذي قرره هذا القائل كما نقلنا عنه كيف يمكن ان يكون هذا الجواب جوابا لانه فالصواب

ان يكتفي بالوجه الاخير فافهم **قوله** المقالة الثانية مثل الغرض من هذه المقالة البحث عن

مهية الجوهر ووجوده والاشارة الى تبيين الاقسام المشتركة الاولة والبحث على سوى تحقيق المفارقين

الذين اخر البحث عنها الى موضع آخر وهو الجسم ومادته وصورته ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده

ومهية جزئية او وجودها وكيفية التلازم بينهما انتهى **قوله** في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

اي تعريف الجوهر الكلي العام واقسامه الاولية العامة **قوله** فنقول ان الوجود للشي قد يكون

بالذات آه اي قد يكون الشي بالذات شيئا كما ان الانسان بالذات انسان وقد يكون بالعرض شيئا

كما ان هذا الابيض بالعرض وظاهر العبارة توهم ان مراده الوجود الرابطي لكن كان غرضه ليس هذا

بل المراد ان الاشياء تكون موجودات بالذات وموجودات بالعرض والاول كالانسان فانه

موجود بالذات والثاني كالابيض فانه موجود بالعرض وعبر عن هذا المعنى بما عبر تنبيها على ان ذاتيات

الشي موجودة بوجوده بالذات وعرضياته بالعرض فافهم **قوله** والامور التي بالعرض لا تحد

الظاهر ان المراد بالحد الحصر والضبط وعدم انضباطها بالعرض وانضباطها بالعرض مع انضباطها بالذات

باعتبار ان هذا مثلا بالذات شي واحد هو الانسان وداخل تحت نوع خاص ومقولة خاصة ولا

يمكن ان يتغير ويتبدل في ذلك بل دائما كذلك بخلاف ما هو هو بالعرض لان زيدا بالعرض اشيا كثيرة

من كونه عالما وكاتبا وابيض وطويلا وغير ذلك من المعاني والاعتبارات المتكثرة بل الغير المتناهية

وداخل تحت انواع مختلفة ومقولات متباينة ويتطرق اليها التغير والتبدل كما ان يكون اليوم ابيض مثلا ويصير

غدا اسود وهكذا او بالجملة ما بالذات لكل شي امر واحد لا يمكن تغيره وتبدله وعرضياته كثيرة ويمكن ان يتغير

ويتبدل كلا او بعضا وهذا هو المراد بعدم الانضباط والحصر في العرضيات وجودها في الذاتيات

ولا يخفى ان مثل هذا يصلح وجها لان يعرض عن العرضيات ويبحث عن الذاتيات ويبين ان ما بالذات

لكل شي لا يمكن الا جوهر ولا عرض والجوهر لا كذا او كذا الى آخر التقسيم وان كان ما بالعرض ايضا قد يمكن

فيه يمكن ادخاله تحت الحصر والضبط اذ يصح ان يقال ان ما بالعرض لكل شي لا يمكن الا جوهر ولا عرض الى

آخر التقسيم على انه يمكن ان يقال ان ما بالعرض للممكنات لا يخرج في هذه الاقسام اذ من جملتها الاضافيات

وهي ليست داخلة تحت هذه الاقسام ولا مندرجة تحت مقولة خاصة بل نقول ان العرضيات ليست داخلة

تحت هذه الاقسام لان الابيض مثلا ليس عرضا بل العرض هو البياض وهو غير الابيض لان قول ان

الابيض يعني المجموع المركب من المعروض والعارض غير البياض بل المفهوم البسيط الذي يعبر عنه بالفارسية

المحذور الآخر او هو

المقالة الثانية

١ فصل في تعريف

الجوهر

بسببه اعنى غير السابق كما صرح به الشيخ ايضا وما ذكره بعض المحققين ان الابيض هو السابق بالذات
ومغايرتهما بالاعتبار مما لا محصل له اصلا وقد تكلمنا عليه في تعليقات الشرح الجديد للتجريد وحواشيه وقد قيل في
هذا المقام واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات
لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان له
جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في اقسامه
كلها والا لم يكن شيء منها حاصرا اذ قيل الموجود لا جوهر او كم او كيف او غير ذلك لان فيه الموجود الواحد
فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب وغيره من الحقائق
كالكاتب وعلى هذا القياس في المقولات لا يكون موجودا ولا واحدا وان اريد به نفس الصفة كما اذا اريد بالابيض
نفس البياض لا شيء آخر فذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فهو يكون موجودا بالذات ايضا ثم
هو في العلم فيكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق وغيرها كالموجودات المبحوث
بما هو موجود فانه جنس وموجود باعتبارين وهما اعتبار كونه بشرط واعتبار كونه لا بشرط فالابيض
بشرط ان لا يكون ماخوذا مع شيء آخر عرض غير محمول والا بشرط شيء وحده عرض محمول وكذا الناطق مثلا باعتبار
الاعتبارين صورة وبالاعتبار الآخر فصل انتهى وفيه ان ما ذكره من ان افراد الموجود لا بد ان يكون كل منها
تحت مقولة لا وجه له وما ذكره من الدليل عليه فيه اشتباه اذ اللازم مما ذكره ليس الا ان الموجود اذا انقسم الى الجوهر
والكم والكيف وغير ذلك يكون المراد منه الموجود الواحد ويخرج الموجود المتكثر عن المقسم وذلك لا يدل على
ان الموجود المتكثر ليس موجودا وان كل فرد من افراد الموجود لا بد ان يكون داخلا تحت مقولة وهو ظاهر فكان
الصواب ان يقول ان المراد بالشيء ان كان هو الموصوف والصفة جميعا فلا يكون داخلا تحت المقسم لان
الوحدة معتبرة في المقسم انتهى على تقدير تسليم دلالة ما ذكره على عدم كون المجموع موجودا بالذات لا يدل على
ما ذكره من كونه موجودا بالعرض اذ لا وجه اصلا لكونه موجودا بالعرض بالمعنى المراد كما لا يخفى وكانه اراد بالموجود
بالعرض الموجود بالاعتبار مجردا وما ذكره من ان الابيض هو السابق بالذات هو الذي نقلناه عن بعض المحققين
وذكرنا انه قد زيفناه في التعليقات **قوله** فانه مما قسم الموجودات بالذات هو الجوهر ان الموجودات الممكنة والمراد

بالاقدمية الاقدمية بالذات **قوله** وذلك الشيء الآخر محصل القوام والنوع في نفسه ان ذلك الموجب
والمراد بمحصل القوام في نفسه ان لا يكون لذلك الموجود دخل في وجود ذلك الشيء الآخر وبمحصل النوع في نفسه ان لا
يكون له مدخل في تنوع ذلك الشيء نوعا وكان الغرض من ذكرهما اخراج الصور النوعية التركيبية كالصورة
الانسانية مثلا فانها مما نحن فيه ومحل وليس لها مدخل في وجود محلها على ما هو راي الشيخ واتباعه من بقاء الصور العنصرية
حال التركيب اذ الظاهر ان العناصر لا مدخل في وجودها للصور التركيبية لوجودها بدونها كما في حال البساطة
لكن لها مدخل في نوعيتها اذ بها تصير العناصر نوعا تركيبيا ولا يخفى ان بعض اشكال الامر زعموا ان الصور النوعية
التركيبية حالة في بعضه السرير مثلا عرض من عدة الامور اذ ادعاء ان السرير ليس بنوع والياقوت مثلا نوع وانه
لا سبيل الى اثبات ذلك اذ لو قلنا ان الصور التركيبية لها مدخل في وجود محلها دون هيئة السرير مثلا ليس لها مدخل في
وجود محلها لكان يمكن ان يقال ان السرير ليس بنوع حقيقي اذ المهية الحقيقية هي التي لها حقيقة والهيئة مع محلها
وحده منها فلا يكون المجموع مهية حقيقية بل اعتبارية بخلاف الياقوت فان الصورة التركيبية لها مدخل
في وجود المحل فكانت المهية الحقيقية هي المجموع لا المحل فقط ولا اذا لم يقل بذلك فكيف يقول ان الاول
ليس بنوع والثاني نوع ولم يعرف الفرق بينهما والقول بان الفرق بينهما باعتبار ان في الثاني تصدر آثار
مخصوصة عظيمة دون الاول قول وهمي سخيف اذ في الاعراض ايضا قد تصدر آثار عظيمة وشمول هذا الا يصح
لان المصير بذلك الفرق بين الجوهر والعرض وكذا القول بان الذي يحكم بان الثاني بالنوعية الحقيقية دون المهية
حقيقية دون الاول اذ فلان هذا القول على هذا التقدير ليس الا محض التشهي والمكابرة ولو فرق بين الجوهر
والعرض بان الجوهر الحال لا مدخل للمحل في وجود المحل بل في نوعيته بخلاف العرض فان للمحل مدخلا
في وجوده فيمكن اشكال اثبات ان العرض يحتاج الى المحل في وجوده بل غاية ما يمكن ان يدعى ان العرض محتاج
في تشخصه الى موضوعه ولو قيل ان الجوهر الحال لا يحتاج الى محله الا في وجوده ولا تشخصه بخلاف العرض
فانه يحتاج في شيء منهما فهو مناف لما ذهبوا اليه من ان الحال مطلقا لا بد ان يحتاج الى محله اما في وجوده او تشخصه
هذا ثم لو قيل بان صور العناصر لا تبقى في المركبات فالامر سهل اذ صور المركبات مما يحتاج اليه المحل في وجوده

في وجوده وان لم يكن له ايضا
مدخل منه

ولاحاجة الى اخذ محصل النوع فى تعريف العرض يمكن ايضا ان يجعلها لكن بيان العام لعلها جنس الصنعو
والتماس الذى لابد منها فى التركيب لا يمكن ان يوجد صورة بدون الصورة التركيبية ما حمله بعض المحققين
وعلى هذا ايضا يسهل الفرق ولا يحتاج الى الاخذ المذكور يمكن اثبات هذا المعنى مشكل جدا ثم انه يمكن ان يكون
مراد الشيخ بمحصل النوع لا ما ذكرنا بل يكون مراده على ما قيل ان الموضوع هو المحل الذى لا يكون فى وجوده النوعى
محتاجا الى الحال وان كان فى وجوده الصنفى او الشخصى محتاجا اليه على ما زعموا من وجود العوارض المشخصة فتدبر
قوله وجود الا كوجود جزء منه هذا كانه للتوضيح اذ كون المحل محصل القوام بنفسه معنى عنه اذ الكل
ليس محصل القوام بدون الجزء **قوله** من غير ان يصح مفارقته لذلك الشى الا ان لا يحل
هذا انما للتعريف بل يحل حكما من احكام العرض مثبت بالبرهان ويخرج ما يريد اخراجه بهذا القيد
الزمان والمكان بوجه آخر وهو ان يوصف بل الوجه فى الشى الحلول فيه وكان الشيخ اعتمادا
على ثبوته فى محله بالبرهان ورده هنا فى التعريف مسلما وقد قيل فى شرح هذا المقام يريد تعريف الجوهر والعرض و
بيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات بنفسه لم يتميز احد الموجودين شى آخر وذلك الشى
الاخر محصل القوام والنوع فى نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشى بعنوان وجوده فى نفسه
هو بعينه وجوده لذلك الشى وعندى ان هذا القيد من غير فولا اذكر كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح ليطابق
هذا المعنى كما يشير اليه بهذا القسم يخص باسم العرض وهو الموجود موضوع والشى الموجود من غير ان يكون فى شى
من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون فى موضوع اصلا هذا هو المخصوص باسم الجوهر وقد رسم بانه الموجود فى شى لا
كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه هذا الرسم بحسب ظاهره يشمل الجوهر وعلى المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا ليشمل
ولا يمكن ان يعتبر عدم صحة المفارقة بما ذكره بعيد جدا مع ان هذا المعنى الظاهر انه لا يطابق الواقع تفصيل الجسم *ولا يصير*
ثم الظاهر ان القيد الاخير بالمعنى الذى ذكره هذا القائل مغن عما ذكره من قوله وذلك الشى الاخر محصل القوام
والنوع فى نفسه فاوجه تخصيص الشى بالقيد الذى ذكره هو لفظ الرسم الذى ذكره الظاهر انه لا فرق بينه وبين هذا
التعريف ههنا اذ يكن حمل قوله ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه على ما حمل هذا القائل قول الشيخ من غير ان
يصح مفارقته من ان قوام نفسه يكون بعين وجوده الرابطى فى موضوعه وهذا الرسم بحسب المشهور والتحقيق هو

المذكور ههنا ولعله يقول بان وجود الصورة الفرضى فى نفسها وجودها فى محلها وهو كما ترى فافهم ثم اعلم ان الشيخ
فاطعون باسم حمل هذا القيد اى صحة المفارقة لاخراج مثل الزمان والمكان ثم اورد عليه بان مفارقة
الجسم عن الزمان المطلق غير صحيح بل هذا لا يصح لبعض الاجسام مفارقته عن مكان خاص كالفلك اشار اجاب *والمكان المطلق*
عنه بان المراد ان لا يصح مفارقته باعتبار الكون فيه والعرض لا يصح مفارقته باعتبار كونه فى الموضوع
بخلاف الجسم فان عدم صحة مفارقته عن المكان ليس باعتبار كونه فيه بل باعتبار امر غير فتدبر **قوله**
كما سنبين فى مثل هذا المعنى خاصة حيث بين فى المقالة الثامنة وجوب انتهاء العلل القابلية **قوله**
فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون الجوهر هو المتقدم فى الوجود لا يخفى ان عدم
تقوم الجوهر بالعرض هو الكلام فيه حيث اخذ فى تعريف الموضوع وجوده بنفسه لا بذلك الحال والا لعموم
العرض بالجوهر فلم يثبت فى هذا التعريف الا ان يبقى الاحتياج فى الوجود من الحال والمحل معا فاذا
لم يكن من جانب المحل فلا بد ان يكون من جانب الحال ولا يخفى اشكال **قوله** وهذا غلط كبير قد اشتغل
القول فيه فى اوائل المنطق لا يخفى ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا بالقياس الى شيئين ان كان *ان القول*
باعتبار انه يكون موجودا فى شى لا كجزء فى شى آخر على ما يظهر من تسليم الاول الذى ذكره الشيخ هناك
اذ ظاهر ليس مرادهم ان الجوهرية والعرضية امران اضافيان حتى يكون الموجود فى شى عرضا
بالنسبة الى شى جزء له وجوهرا بالنسبة الى ما هو جزء له كيف وعلى هذا يكون كيف وعلى هذا يكون كل
عرض جوهرا بالنسبة وهو لا اظهر لو قولوا بل قالوا الجوهرية بعض الاعراض على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ههنا
او كل عرض يكون جزء من مجموع الحال والمحل الا ان يقال المراد انه يكون جزء من امر حقيقى كالمجموع
المركب من ان كل عرض جزء لشى الا على القول المذكور وهذا على هذا لا يلزم ان يكون الشى عرضا و
جوهرا معا بل يلزم ان يكون ما يكون اجزاء الامر حقيقى فى بعض المواد وغير جزء له فى مادة اخرى على
تقدير وجوده جوهرا فقط لا عرضا ايضا اذ قد اعتبر فيه عدم كونه جزء الكل بل مرادهم ان العرض ما يكون
موجودا فى شى وليس جزء منه فالجملة سواء كان موجودا فى شى بعنوان الظرفية اولا وعلى هذا انه لا
يلزم من كون العرض جزء من المجموع جوهريته بالنسبة اليه مع انك قد عرفت ان فيه لا كجزء منه ...

من المحل والعرض ليس امرا حقيقيا وكذا ليس ما لهم ان العرض لا بد ان لا يكون جزء من شى والا لم يوجد عرض اصلا لما ذكرنا

يلزم من كون العرض جزءاً من المجموع جوهريته مدخل له في التعريف بل كان الحكم صحيحاً وعلى غير الاثبات
توهم آخر وان كان القول فيه ذلك بناء على انه يجوز ان يكون امر موجوداً في شيء يكون ذلك الشيء موضوعاً
بالنسبة اليه باعتبار انه يكون موجوداً او نوعاً وغير موجود في آخر يكون ذلك الشيء موضوعاً بالنسبة
اليه باعتبار انه يكون موجوداً به مثلاً يكون الحرارة في النار سبباً لوجود جزئها وفي غيرها لا لذلك فعند هذا
القول ليس مما يكون فساده ظاهراً ووهنه في غاية الاشكال ثم الشيخ فيه خاطبه انا سمع وان بسط الكلام
فيه كل البسط لكن لم يات بشيء يرفع هذا الاحتمال بل غاية ما يلزم منه دفع التوهم الاول سواء ابطل الوهم
هو هذا الاحتمال او لم يرفع بما ذكرناه اذ اصل ما ذكره هناك انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته ذاته يوجد وغير
ان يكون في موضوع القابل حقيقة ذاته لا يوجد في شيء القابل لكن منه وجود ان يكون مع ذلك بحيث لا تحل بحال فيه
لانه موضوع وعدم وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون هو ذلك في شيء بهذه الصفة من الاشياء
بهذه الصفة ثم ان بهذا الاصل وجوداً الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة واما الاشياء
التي تميز شيء وصفته مستغنية عن ان يكون في شيء من الاشياء كوجه الشيء في موضوع كشيء لا بد ان يكون
في شيء من الاشياء بهذه الصفة فكل شيء فالجوهر والا فعرض واذ من الممتنع ان يكون شيء واحد بعينه مفتقر
في الوجود الا ان يكون في شيء من الاشياء هو فيه كالشيء في موضوع ويكون مع ذلك بعينه غير محتاج الى ان يكون في شيء
من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء من الاشياء هو عرض وجوهر انتهى وانت خبير بان ما
ذكره يدفع التوهم المذكور البتة واما الاحتمال الذي ذكرناه فلا يندفع به اذ غاية ما يلزم منه تحقق التباين
بين الجوهر والعرض بالمعنى الذي ذكره وهو ان يعتبر في الجوهر عدم وجوده في موضوع اصلاً وفي العرض وجوده
في موضوع في الجملة وهذا امر لا اختفاء فيه لكن الشأن في انه هل يجوز ان يحل شيء تارة في الموضوع واخرى
في غيره ام لا وما ذكره لا يظهر ذلك وكانه لم يكن غرضه تحقيق ذلك وان كان هذا احتمالاً بعيداً وهم غير
لبعده والقول بان مراده انه لا يجوز ان يكون ماهية شيء بحيث تفتقر في الوجود تارة ولم تفتقر اخرى لا
يعول عليه اذ ليس هذا الحكم بديهياً او برهانياً قد اتم بما قررناه ظهر الكلام في الدليلين اللذين نقلهما الشيخ للاول
الاول فظاهر ان مباده على التوهم الاول الذي ذكرناه وفساده ظاهر ولكن على الوجه الثاني بان يكون

ذلك الآخر محلاً للنسبة الى فقط م

فهو وان كان يحكى كلام الشيخ على ان [illegible] هو الظاهر منه الحكم م

ان الحرارة في النار جزء حقيقة النار اذ لها مدخل في وجود محلها فيكون حقيقة النار ملتئمة منها ومن محلها
بخلاف جزئها اذ الحرارة فيه خارجة عن حقيقته اذ ليس لها مدخل في تحصيل محلها بل الحقيقة بعد تحقق ذاته
فيكون خارجة عنه وجه علية ما الدليل مع ذلك السديهية لا الحكم به اذ غاية الامر ان السديهية يحكم بان
منشأ الحرارة في النار كذلك هو الذي يعبر عنه بالصورة النوعية فلو كان يحكم بان الحرارة هو هذا فلا
نزاع معهم وان كان المراد الامر المحسوس فالمنع قائم واما الدليل الثاني فظاهره انه مبني على الاحتمال
الذي ذكرناه لا التوهم المذكور فيه ان ما يلزم منه لزومها لمحلها الا ان لها مدخل في وجود محلها او متوطئ
هذا وقد قيل في هذا المقام بعد ما نقل شبهة من القائلين بهذا القول مع اجوبتها ثم العجب من صاحب
المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المقالات مراراً في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء [illegible] حاد
قال ان لهم ان يحتجوا المذهبهم ان كل ما حل في شيء يكون له تلك الحال اعتبار انه في المحل واعتبار
انه في المجموع لا الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض ان لا
يكون جزءاً واما الاعتبار كونه في المحل فلانه لا ان يستغني المحل عنه بالحل فيه اولا فان كان الاول
لم يجز احد منها ان الحال محتاج الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الآخر
والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة من صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في
تقويم وجود الهيولى وهيم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فلا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهراً وعرضاً بهذه هي العمدة التي لفقها من دليل المجوزين لكون الواحد جوهراً
وعرضاً ولا خفاء فيما ذكرنا سلف يظهر وجوه الفساد في كلامه لا اولا فلانه خلط من الجوهر والجزء
الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضاً
وذلك لا يوجب الا كونه جوهراً لا كونه جوهراً واما ثانياً فمن كون الشيء عرضاً لنفسه جوهراً بالغيرة واما ثانياً
فلانه قد وقع في كلامه الخلط من حال الشيء في نفسه ومن حاله بحسب الغير فاستدل من نفي احد الامرين على
اثبات مقابل الآخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضياً اي خارجياً ان يكون جوهراً اذ
ليس مقابلاً له بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضياً له الا كونه ذاتياً له لا كونه

والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضاً له م

جوهرا لانفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا انتهى وارد عليه وجهين آخرين لا حاجة الى
ذكرهما الوجهين اللذين نقلناهما هنا لان الاول فلان الامام ما استدل على الجوهرية بالجزئية بل قال
ان اعتبار جزئية لا يوجب العرضية وهو كما قال ولا ايراد عليه من هذه الجهة فالاولى في الايراد عليه ان
ان عدم كونه عرضا بهذا الاعتبار لا يوجب جوهريته لجواز ان يكون عرضا بالاعتبار الآخر فلا يكون
جوهرا او العرض لا يجب ان يكون عرضا بالاعتبار الآخر فلا يكون جوهرا او العرض لا يجب ان يكون عرضا
بكل اعتبار واما الثاني فلان ما ذكره من الخلط من حال الشيء في نفسه ومن حاله لغيره ان كان باعتبار انه
خلط من العرض والعرضي حتى لا يلزم من الجزئية الا نفي العرضية بالمعنى المقابل للذاتي لا نفي كونه عرضا
بعينه الايراد الاول وان كان باعتبار ان اللازم من نفي العرضية بمعنى الخارجية اثبات الجوهرية
بمعنى الذاتية وانه الزم منه ثبوت الجوهرية بالمعنى المقابل للعرضية كما هو الظاهر من كلامه فنيه انه لم يلزم من نفي
العرضية بمعنى الخارجية كونه جوهرا بل غايته من نفي كونه عرضا ولا خلط في ذلك بل الكلام في نفي كونه عرضا
من الجزئية ولم ينف منه الا كونه عرضا وهو الايراد الاول والحاصل انه لا يتوجه على الامام الا ايراد واحد
من هذين الايرادين فايرادهما معا خبط فتثبت قوله وان لم يكن ذلك موضوعا فانهم
انما غلطوا فيه هناك يعني ان المنطق ليس موضع ذلك بل موضعه هذا الفن الباحث عن نحو وجود
الاشياء لكن لما كان القوم لما ذكروا هذه المسئلة هناك تقريبا فاوردنا في هذه وجه غلطهم هناك
قوله فنقول قد علم فيما سلف اي في اوائل الفن الثاني من المنطق قوله ثم صار يسبب ان
يقوم به شيء فيه ليس كذلك منه بعد احد القيام لا حاجة الى نفي الجزئية سيما بعد ما ذكره من انه صار مقوما
فاما قوله واذا اشتبه فهو الشيء الذي يختص في مثل هذا الموضع باسم الصورة وان كان يطلق الصورة
على معان اخر غيره في موضع آخر كما سيشرح معاني الصورة في مباحث العلة والمعلول وقد قيل في هذا القول
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب مفهومه على ان وضع الاسامي موقوف على وجود الماهيات في الخارج وليس كذلك
انتهى وفيه نظر لان دلالته مفهوما على ما ذكره غير ظاهر لان المعلق على الاثبات معطوفا المنفي عند عدم مفهوما عليه
المثبت شيئا يخصه باسم الصورة وهو كذلك لا استعمالها يعني بها ما ذكر فهم قوله لا يكون الا واحد الا مكمل

فيه امر لا من جهة الافراد ولا من جهة الاجزاء والنافع في المقام هو الثاني بل الاول ايضا كما لا يخفى قوله
والمكافي لوجوده آه انت خبير بما تقدم بيانه ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مكافيا لواجب وجود
آخر لا ان يكون مكافيا لشيء آخر لجواز التلازم بينه وبين معلولاته على رايهم ولو اريد بالمكافي لا مجرد التلازم
فقط بل التلازم الذي لا يكون لاحد المتلازمين مرتبة تقدم على الآخر فيجوز ان الهيولى الا ان يقال انهم يقولون
ان الصورة ايضا محتاجة الى الهيولى فلم يتحقق التكافؤ بينهما باعتبار ان كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
بوجه فلا يكون لاحدهما مرتبة تقدم على الاطلاق وواجب الوجود لا يجوز ان يحتاج الى شيء لا في وجوده
ولا في تشخصه فتامل قوله فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق
ماهيته حمل الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم واثبات وجوده ايضا فان من خاصة هذا الجدال
تكلم في الامرين جميعا فيما بحث عنه ولما كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما ما نزلته منزلة الخشب من
السرير والآخر ما نزلته منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما لكن اثبات وجودهما موقوف
على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي موقوفا على اثباتهما ولذا قال في اول ذلك معرفة
الجسم وتحقيق ماهيته ولا يطلق وجوده بالمعنى الذي يصطلح ان بحث اصحاب المذاهب المختلفة فيقال انه جوهر
محسوس والمعنى ان المحسوس هو ذاته بل العوارض وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الآثار المحسوسة
فيكون البرهان على وجوده دليلا يخص معنيه للعقل السليم الا ان هنا برهانا من طريق اللم وهو ان
ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات امور انتزاعية منتزعة عن كل منها لنحو من الوجود
ضربا من المتعينة وان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل
وارفع من معلوله وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب
العلة الى مرتبة من الشرف والكمال المحيط بجميع الوجودات والنشآت حتى لا يعزب عن وجوده شيء من
الاشياء ولا يعزب عن نوره وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة
النقص والقصور الى حيث لا جهة لوحدته ولا حضور له في ذاته بل يعدم انه عين ذاته وهو الوجه الا

والصورة ليستا بهذه المشابهة حتى لا يجوز
ان يكون شيء منهما واجب الوجود بل الصورة
لها مرتبة التقدم على الهيولى م

فصل في
تحقيق الجوهر الجسماني

قوله الكثرة والاتصال غير

الاستعدادي الذي وجدانه بعين استعداد وبلا انفصال لیس لمن يحصل الوجودي فعدا الكين ان يجمع كله

جزء وولا من البقاء بما شئ اوله آخره وظاهره باطنه باطنه ظاهره بل ظاهره بهذا الحسب المكان واوله وآخره

آخره وآخره معدوم اوله بهذا الحسب الزمان بل كل بعض من سنه فهو غايب عن بعض آخره وكذا عن بعضه

من بعض بحسبه لآخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت فانه غاية عن فانه فكيف يكون المجرد الحضور

عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية وكمالها

وذلك لان مراتب الوجود بحسب صدوره وعدمه لولم ينته نوبة الوجود اليه لكان عدمه شرا وما لا يتم الحق

على المبدا المراد كيف عدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على عدد مشاه ويبقى في كتم العدم انواع جمة

غير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان المستلزم غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك يمنع لكون

المبدا ذا قوة غير متناهية في الفعل كما ان هذه المادة ذو قوة غير متناهية في الانفعال كما يجئ انشاء الله ولا

يخفى ان ما ذكر من ان وجه الجسم ليس بمحسوس مخالف للبديهية اذ لا شك انا نحس بامر ممتد في الجهات

متحيز بالذات وان كان بشرط الاحساس باللون والضوء في الابصار والحرارة والبرودة ونحوهما من

الكيفيات الملموسة ولو تنزلنا عن كونه محسوسا بالذات فلا شك ان العقل يحكم بديهة بمعونة الحس ان

ههنا امرا ممتدا في الجهات متحيزا بالذات الحارة مكابرة صرفة تعرفها اهل الراي لا يعلم ان هذا الامر الممتد

المتحيز بالذات هو الامور التي يدرك بالحس من الكيفيات وغيرها مثلا اذا راينا جسما ابيض نعلم بديهة ان ههنا

امرا ممتدا متحيزا بالذات لكن يحتمل بادي النظر ان يكون ذلك الامر هو البياض الذي نحس وذلك مما

لا يحتمل لعدم ثبوته وقيل ان الاحساس لا يفيد اليقين الا بفكر ذلك كلام اخر غير كلام هذا الفاضل ثم

البرهان الذي ذكره هو في غاية الضعف والوهن بل هو بالشبهات اشبه منه بالبرهان وليت شعري انه

علم ان وجود مثل هذا الشئ يمكن في الواقع اذ غاية الامر ان العقل لا يدرك وجه استحالته فلعله يكون ممتنعا

في الواقع والعقل لا يدريه ولو صح هذا البرهان لا يمكن ان يقام على وجود الجبال من الياقوت والبحار من

الزيبق وغير ذلك مما لا يشاهد من الممكنات فتثبت قوله فقد فرضنا في الطبيعيات قوله

في اللمس

الا تحقيقه وتعريفه فقد جرى العادة آه قيل وتختلف في ان هذا التعريف حد او رسم والطلب المطلب الاعلى

كونه حدا ان الجوهر لا يصح ان يكون جنسا اذ لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول

وتلك الفصول لا ان يكون في نفسها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها

قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل آخر وهكذا الكلام

يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال ثم اورد هذا القائل عليه وجوها

من الايراد من جملتها انه قال اما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له

في حد نفسه حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون موقوفا ثبوته

وجوده للخاص عرضا غير جوهر بل هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث انه بذاته جوهرا او لا عرضا

لجواز خلو بعض مراتب الشئ من المتقابلين كما ان الانسان الموجود في نفس الواقع مثلا ليس من حيث

ماهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للآخر ليس المراد ان احدهما عارض للآخر

بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع ففصل الجوهر في كذا لو فرض

وحمله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في

معناه وماهيته المعنى وماهية المعنى فيه نظر لان الجوهر اذا لم يكن ذاتيا لكان عرضا اذ ليس المراد من

العرض الا الخارج المحمول وكان المراد بالعرض ما كان عارضا في الخارج كالبياض مثلا فلا شك ان الالزام

لا يحتاج الى اثبات كونه عرضا بهذا المعنى بل بالمعنى الذي ذكرناه وهو ظاهر ثم ان كلامه يشعر بانه اذا كان

شئ عرضا خارجيا لشئ بالمعنى الذي اراده كان ذلك الشئ في حد ذاته متصفا بمقابل ذلك العرضي

وهذا وهذا ايضا من عرض خارجي للجسم وليس الجسم في حد ذاته متصفا بمقابله فافهم قوله ولا

يتعين فيها المحور ما لم يتحرك على ما هو ان بعد الحركة يحصل فيها الخط بالفعل موجودة في الجسم حتى يكون جسما

اي ذا ابعاد ثلاثة انه لا يجب ان يكون في الجسم ابعاد ثلثة بالفعل فكيف يمكن ان يحمل هذا الرسم على ان

الجسم ما له طول وعرض وعمق بالفعل اذ نفسا لا انقساما لان بشرط كل جسم ابعادا بالفعل ثلثه بل نحو ان

جسما مع انه ليس في بعضها تلك الابعاد وليس المراد بالفرض ما هو بمعناه الظاهر كون المعنى انه لا يمكننا ان نعقل

والحق ان الجسم كذلك قوله فاذا كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض الابعاد ثم بالفعل

بعضنا لنا فرض الابعاد او نفس الفرض ايضا لا زمانى تحقق الجسم بل يكفى امكان الفرض اذ ذلك الفرض ايضا حجم الجسم لان سياق كلامه تا حرفه كما لا يخفى **قوله** بل معنى هذا الرسم الجسم ان آه
بذا شعر بان التعريف المذكور رسم قيل واعلم ان فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على قوائم يمكن بمعنى
احدها بحسب الادراك العقلى كليا والثانى بحسب الادراك الوهمى جزئيا وذلك لا يتصور الا فى
الا لمقدار فعلى الوجه الاول يصح لان يكون ماخوذا فى لحد على الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما
انتهى وفيه نظر اذ فرض الابعاد الثلثة فى الجسم كما يمكن بحسب العقل كليا كذلك يمكن بحسب الوهم جزئيا
لا فرق بينهما اصلا فلنا ان الجسم متصل او ليس متصلا بذاته ولا منفصلا بل بالمقدار وهو نعم قلنا
ان الجسم التعليمى نوع من مراتب الجسم الطبيعى لا يمكن الفرق بين الفرضين لكن هذا مع كونه خلاف
التحقيق فى الواقع خلاف راى هذا القايل ايضا كما سنذكر بعد ذلك ان شاء الله تعالى يمكن بناء كلامه عليه
قوله وهو انه الجوهر الذى كذا صورته وهو بهما هو الخ هذا شعر بان التعريف المذكور
حد وانت خبير بان التعريف المذكور على او له الشيخ هو الجوهر الذى يمكنك ان تفرض فيه كذا وكذا
ولا ان امكانك الفرض لا مدخل له صورة الجسم فليس اذا الشيخ الا ان الامر الذى هو منشا
انتزاع هذا المعنى هو صورة الجسم وهو بها هو ما هو وحينئذ لا يلزم كون التعريف حدا فهم قوله
وربما لزم بعض الاجسام شى منها او كلها كلها مرفوع معطوف على شى اى كل هذه المذكورة من الابعاد
والنهايات فى غير بها ربما يكون لازما لبعض الاجسام او شى منها ربما يكون لازما لبعض الاجسام وجعله
منصوبا معطوفا على بعض الاجسام كما قيل بعيد جدا وفيه تفويت المقابلة من هذه العبارة وبين الجملة الخ
قوله ولو انك اخذت شمعة فشكلتها ظاهره انه دليل على ما ذكره من ان الامور التى ذكرها
ليست مقومة للجسم بل هى تابعة لجوهره وفيه ان ما ذكره لا يتم دليلا عليه اذ زوال تلك الابعاد مع
بقاء الجسمية لا يدل على استغنائها عنها فى الوجود اذ يجوز ان يكون محتاجا فى الوجود الى شى منها
لا على التعيين كما ان الهيولى عندهم محتاجة فى التقوم الى صورة لا بعينها الا ان يقال المراد ان الجسمية
موجودة مع تبدل هذه الابعاد عليها والامر الموجود بالفعل وهى مع كل صورة موجودة بالفعل وهذا الفرق

نعمان

بالفعل

الحاز فى الجسم اذ الصورة الجسمية باختيار الشيخ امر نوعى تحصل بالفعل مع انه تتوارد عليها الصور النوعية

فيه شى من الاشكال ومع ذلك يشكل الامر ايضا بالصورة النوعية ومع ذلك ليست اعراضا بل جواهر
الا ان يقال ان الصور النوعية ليست حالة فى الصورة الجسمية بل فى الهيولى ومع ذلك ايضا فيه اشكال
اذ الهيولى يكون موجودة بالفعل بالصورة الجسمية فيجب ان يكون الصور النوعية المتواردة عليها اعراضا
وبالجملة الامر لا يخلو عن اشكال ويمكن ان يحمل هذا دليلا على مجرد مغايرة الجسمية لهذه الابعاد وعدم تقومها
بها فقط بل يمكن ان يقال ان قوله ليست مقومة له بل هى تابعة لجوهره ايضا كان المراد منه ان الجسمية
بهذه الامور ليس يعتبر فيها تلك الامور ولا ينافى ذلك لزومها بها كما يقولون ان الجسم المطلق
هو مجرد الهيولى والصورة الجسمية ولا يعتبر فيه الصورة النوعية وان كان فى الواقع تقومه بها فتدبر
لكن فيه بعد ما **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل آه حل لما علمت ان هذه
الابعاد والمقادير يمكن توارده على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن
يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الاستعدادات والاتصالات العرضية المتاخر وجودها عن
وجوده لا بد ان لا يكون امرا منفصلا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء
لا تتجزى لبطلانها فى نفسها ولا متناعى قبولها الابعاد المتصلة اذ الحال فى المنقسم الى ما ينقسم منقسم
منقسم كذلك ولا الى امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم احتمالا لوجود
له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التى هى
من باب الاعراض جوهرا متصلا فى نفسه بمعنى آخر لا بالمعنى الذى هو عرضية والا لكان الكلام
عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا فى موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم
التسلسل ولا وجود موضوع جوهرى متصل فى ذاته متهيئ لفرض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان
قلت فالقول فى اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها فى ذاتها من الاتصال
مقابلة كيف حل الامتداد فيها لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضا
متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى فى ذاتها متعينة الوجود بان لا تقسم كالعقل والجوهر الفرد
لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها فى ذاتها امر مبهم الوجود

تحصيل يتقوم في الخارج باحدى الصور المقيدة لها الوجود ولينوع وليس لها في نفس الامر شي فى الوجود قبل الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلى كالكلى الطبيعى بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلى كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين بمقابلات التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة في الوجود على وجوده بهذه التعينات الشخصية لما صح حمله على شيء منها هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام انتهى وقد عرفت ما في عرضية هذه الابعاد والمقادير فتذكر قوله لابد ان لا يكون امرا حقيقيا ان اراد به الامر الذي لا يقبل الاشارة الحسية ولا يكون متحيزا اصلا فما ذكره واضح وان اراد به ما لا يكون في نفسه كذلك ففيه نظر اذ يجوز ان لا يكون شيء في نفسه قابلا للاشارة ومتحيزا لكن كان بسبب المقدار كذلك فان قلت من المعلوم بديهة ان المقدار في الجسم تبعية الجسم فكيف يمكن ان يكون الجسم متحيزا بسببه قلت لا امتناع في ان يكون شيء واسطة في عروض امر لآخر وواسطة في ثبوت ذلك الامر لكن لا يخفى ان هذه المنع يرجع الى الشق الاخر الذي ذكره من كونه امرا لا متصلا ولا منفصلا في نفسه ترك التعرض له والكلام في الشق الاخير متصلا وليكن قوله ولا امتناع في قبولها للابعاد المتصلة الى غير النهاية تمام انفصال تلك الابعاد حتى يستدل به على عدم كون محلها اجزاء لا تتجزى بل انما لا تثبت الا في مرکب الجسم من اجزاء لا تتجزى فلا يمكن الاستدلال به عليه ولا قوله ولا انه امر لا متصل ولا منفصل كما هو ظاهر ان ما ذكره من ان مثل هذا الامر يكون مبهما والمبهم لا وجود له بالاستقلال في الخارج بل هو معلوم فساده اذ ابهام مثل هذا الامر لا وجه له لظاهر امكان تعينه بحيثية لا تحتاج الى بيان كيف والمجردات كلها من هذا القبيل فان قلت المجرد كيف يمكن ان يصير ماديا قلت قد ذكرت آنفا انه ان اراد بالمجرد ما ليس له وضع واشارة مطلقا فذلك لا يمكن ان يكون ماديا وهو ظاهر لكن لا نسلم ان ما كان مجردا وليس له وضع واشارة لا يمكن ان يصير بعد ذلك ذا وضع واشارة ولا شيء ليس له وضع واشارة بالذات ولا امتداد كذلك فلا امتناع في ان يكون لا امتداد له ويكون بسبب الامتداد ممتدا وحاصلا في المكان بالذات وقابلا للاشارة ولا دليل على بطلانه كيف والمتصل لابد ان يكون في نفسه لا

ممتدا ولا لا ممتدا ويصير بسبب الامتداد ممتدا كما ان الابيض في نفسه لا ابيض ولا لا ابيض وانما هو ابيض بسبب البياض وهكذا حال جميع العوارض في الجسم لا يقال لان تبين انه لابد ان يكون متصلا في نفسه حتى يعرضه الاتصال ولو قيل ان مراده بالاتصال الذي يدعى ان الجسم لابد ان يكون متصفا به حتى يعرضه الاتصال العددي ليس هو الاتصال العددي كما صرح به فيج لا يرد عليه ما ذكر قلت فلا بد من بيان هذا المعنى ثم بيان ان الجسم اذا لم يكن متصلا ولا منفصلا بهذا المعنى يكون مبهما ولا يمكن ان يكون موضوعا للابعاد وغيرها فان كلامه في غاية الخفاء ولا يسعني في مثل هذا المقام الاجمال في الكلام بل لم يتعرض للتفصيل التام اذ هو الموضع الذي تزل فيه الاقدام كما اعترف به بعض هذا الحبر العلام وما ذكره بعد ذلك متصلا بما نقلنا بقوله اذ نقرر فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة هو هذا الاتصال الجوهري اراد به المتصل بذاته الممتد في حد نفسه من دون قيام مبدأ الاتصال والامتداد به الى آخر منحل ان متصلة وممتدة في نفس وجوده فهو متصل باعتبار اتصاله في نفسه وباعتبار آخر لا يكون متصلا فلا يرد ان الاتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا لا اتصال له فليس مستقيما بما يرد عليه بل نقض وايراد مثال اجزاء الزمان متقدمة ومتأخرة بذواتها وكل منها متقدم وذو تقدم او متأخر وذو تأخر باعتبارين انتهى كلامه لا يسمن ولا يغني من جوع اذ بعد الاغماض عن صحة ما ذكره لم يكن شيء اتصالا ومتصلا وعدم صحته وكذا كون اجزاء الزمان تقدما ومتقدما نقول ان سلم ظهور معنى الاتصال المراد هاهنا والمراد منه ومن الامتداد الجوهري الذي هو المبهم مقابل التأكيد ليس الا انه اخذ الاتصال بمعنى الامتداد لكنه يدعي ان صورة الجسم امتداد جوهري قائم بنفسه وظاهر ان هذا على تقدير صحته لا وجه له في هذا المقام اما اولا فلانه لا يمكن في اثبات ان صورة الجسم لابد ان يكون كذلك اذ لا يلزم انه بدون ذلك يكون امرا مبهما لا يصلح لان يكون موضوعا للابعاد وغيرها بل يجوز ان يكون امرا لا ممتدا ولا لا ممتدا في نفسه بل يكون ممتدا بسبب قيام الامتداد وكان موجودا مستقلا ذا وضع متحيز بالذات وان كان كل ذلك بسبب قيام الامتداد ولا محذور فيه واما ثانيا فلانه حينئذ لا معنى لقيام امتداد آخر عرضي به كما يدعونه اذ فائدة اذا كان شيء ممتدا في نفسه وممتدا بنفسه لا حاجة الى امتداد آخر عرضي ومن امتداد آخر فهو بمنزلة اجتماع المثلين في الاستحالة او

لم يكن له حقيقة كما اذا كان شي بياضا قايما بنفسه فظاهر انه لا يحصل حينئذ بياض اكثر فان قلت انه بعد ذلك
يصح معنى الاتصال ويفرق بينهما والقول ان اتصال الجسد هو كونه بحيث يشارك اجزاوه في حدود
مشتركة واتصال الصورة كونه بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق قلت هذا ايضا لا يحصل له لان المحال
ان قبول الابعاد حاصل في الجسد ايضا بل هذا اظهر ولو قيل بانه يقبل الابعاد على الوجه الطبعي والصورة على
الوجه الكلي فقد ظهر فساده بل المعنى الاول ايضا يمكن ان يقال انه حاصل في الصورة ايضا الان يقال ان الحدود
والمتناهية الماخوذة في الحد المشترك ما يعرض الكم بالذات وبواسطته لغيره والحد الماخوذ في
الحد سواء بالذات فيختص بالجسد ثم على هذا ايضا لا يلزم ارتكاب ان هذا الاتصال يعرض الصورة وان الصورة
اتصال متصل بنفسه كما لا يخفى هذا والصواب ان يقال ان الصورة الجسمية لا يجوز ان يكون وجودها مجردا
ثم يلحقها المقدار ويصير متجزا وذو منع لان البديهة حاكمة بان المجرد لا يجوز ان يصير ماديا وكذا لا يجوز ان
يكون امر لا اجزاء له في ذاته من قبيل المجردات وكان بسبب عروض الامتداد ذا جزء بالفعل اذ الاجزاء الذهنية بان
ما لا جزء له في نفسه وكان موجودا مستقلا لا معنى لان يصير بسبب عروض عارض له ذا جزء مما على
تحققه بعد انشاء الله تعالى ان الصورة الجسمية بعد الانفصال لا ينعدم بل يصير اجزاوها الكائنة بالقوة كائنة
بالفعل وموجودات مستقلة متفردة اذ على هذا يكون الامر اظهر كما لا يخفى على المتأمل البصير فلابد ان يكون
امر له الاجزاء في نفسه وهذا معنى كونها متصلة في نفسها ولا حاجة على هذا الى بيان اتصال نفسها وتصلها بنفسها
وتكلف امور لا استقامة لها ولا يقبلها الطبع السليم فان قلت اتصال الجسم لا يجوز ان يكون مجرد كونه
ذا اجزاء اذ لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى ايضا لكان هذا المعنى متحققا فيبطل الطرفان لم
اضف سوى هذا المعنى وهو الذي يعبر عنه بالفارسية بپيوستگی وهو معنى بديهي وحينئذ نقول انه في الامر لو لم يكن
في نفسه بل كان عارضا له لكان في نفسه بحيث لم يكن له الاتصال ولا يقال له بالفارسية پيوسته
واذا لم يكن كذلك فلابد ان يكون في نفسه اجزاء لا تتجزى فثبت ان الاتصال له في نفسه واذا
ما قال لك القايل انه اتصال ومتصل قلت لا نم ان الاتصال بهذا المعنى لو لم يكن له في نفسه اجزاء
لا تتجزى انما كان ذلك لو لم يكن الاتصال لا زمانه لا يمنع وان لم يلزم ان يكون اجزاء لا تتجزى في

كان في نفسه

الواقع لكن يلزم لو لم يكن ذلك العارض لازما في الذهن ايضا وهو ثم فيجوز ان لا يكن تخيله بدون
الاتصال اي پيوستگی كما قول الشيخ ان المقدار لازم له في الخارج وبعض حسبا على انه على هذا ايضا نقول
على القول بانه نفس الاتصال كما قال ذلك القايل بل يكفي ان يقال ان الاتصال فصل له وحمل كلامه
هذا على التقييد وان كان في بعض المواضع يقول بفصليته ثم لا يخفى انا لا نقول ان الاتصال بهذا المعنى
لازم للصورة بمعنى ان كل صورة يكون لها اتصال اذ يبطل ايضا لما اطلقت تلك الصورة بل نقول
ان كل صورة وحدانية توجد لابد ان يكون لها في ذاتها اجزاء كانت متصلة بهذا المعنى ثم يجوز ان تنفصل
وتبقى بعد لكن بعنوان الكثرة وكان كل واحد منها له متصلا بهذا المعنى وهكذا الكسير وعليك انشاء الله
شروحا فان قلت الهيولى لا جزء لها في نفسها مع انها تصير بسبب لحوق الصورة والمقدار ذات اجزاء
انك لا نقول في الهيولى لكن يا تقول في اعراض الجسم فان لو مثلا ليس له اجزاء في نفسه مع انه
يصير بسبب عروضه للجسم ذا اجزاء وعلى رايك يبقى ايضا اجزاوه بعد الانفصال وتصير كائنة بالفعل بعد
ما كانت بالقوة هذا والصورة الجسمية قلت قد ذكرنا ان الموجود المستقل الذي لا يكون له اجزاء في نفسه لا
يمكن ان يصير بسبب عروض عارض له ذا اجزاء ولا الموجود الغير المستقل الذي وجوده وتشخصه باعتبار المحل
مثلا فلا بعد في ان يصير ذا اجزاء باعتبار محله وان لم يكن له اجزاء في نفسه والفرق بينهما ظاهر عند المتأمل
فتامل بل نقول ان كل شخص موجود ذي اجزاء لابد ان يكون له الاجزاء في مرتبة وجوده ولا يجوز
ان يحصل له الاجزاء بعد مرتبة وجوده والا لكان بمنزلة حصول واثبات الشي بعد مرتبة وجوده ونقول
الاعراض لما كان تشخصها بالموضوع فالتشخص الموجود هنا الحال سريانا في محل منقسم يكون له في مرتبة
تشخصه ووجوده الاجزاء حاصلة لا بعد تشخصه ووجوده بخلاف الصورة اذ يحصل لها الاجزاء باعتبار
المقدار او غيره يلزم ان يحصل لها الاجزاء بعد مرتبة وجودها وهو محال ولا الهيولى فانا لم اقل بها والا نحتاج
الى تحقيق الحال هنا فان قلت يا قوانح التخلخل والتكاثف الحقيقي فانهما يدلان على ان الجسم لا اجزاء
له في نفسه بل ان تحصيل الاجزاء له بسبب المقدار تارة اكثر وتارة اقل ولو كان له اجزاء في نفسه من البداية
في ان كل موجود مستقل ليس له في نفسه جزء لا يمكن ان يصير بسبب عروض عارض ذا جزء حقا لكان

ان يصح تخيله اجزاء لا تتجزى لجواز تخيل المعروض بدون
العارض مع انه ايضا محال لان ذلك انما يلزم صح

انسان ملحوظ لبه بخصوصها من مالك وحارث وغيرهما الى الخمسة بالامور المذكورة مالم يلاحظ ان الاول
عشرة والثانية خمسة وهو ظاهر فقد ظهر الفرق بين الامرين وظهر ان الحكم بالمخالفة والمناسبة بين
الجسمين لابد من ملاحظة الامر الثاني ولا يكفي الامر الاول وان لوحظ بخصوصها وبما قررنا ظهر اندفاع
ما عسى ان يورد على ما ذكره الشيخ من انه ان اراد ان جسما لا يخالف جسما من حيث الجسمية المطلقة
فكذا لا يخالف مقدار مقدارا آخر من حيث المقدار المطلق وان اراد ان الجسم الخاص ايضا لا يخالف
جسما خاصا آخر فهو ممنوع بل كما ان المقدار الخاص يخالف مقدارا خاصا آخر كذلك الجسم الخاص من
حيث هو جسم خاص يخالف جسما خاصا آخر ووجه الاندفاع ان الشيخ لم يقل بان الجسم الخاص لا يخالف
جسما خاصا آخر ولا ان الجسمين من حيث الجسمية المطلقة لا يتخالفان بل قال ان الجسم الخاص لا
يمكن ان ينسب الى جسم خاص آخر بالمساواة والتفاضل ونحوهما وان لوحظ بخصوصه مالم يلاحظ معه امر آخر هو
المقدار وهو كما قال ولا يرد عليه شيء من المقال **قوله** واما ذلك له من حيث هو مقدار و
من حيث جزء منه بعينه قد عرفت معنى كونه مقدارا وان صحة النسب المذكورة باعتباره لا باعتبار كونه
ذا اجزاء وقد ظهر منه ايضا ان الجزء مالم يعتبر معه الكمية او ما هو في سبيلها من الوحدة حتى يعتبر بحسبها تفصيله
لان يكون عادا لا ينفع في صحة تلك النسب والحكم بها فلهذا قال الشيخ ومن حيث جزء منه بعينه وقد قيل
واما فيه الجزء بكونه عادا لذلك الجسم يخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل
الانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي المقابل للكل جزء منه يصح عادا له لان هذا من خواص الكم
انتهى قد ذكرنا سابقا ان القول بان فرض الابعاد الثلثة في الصورة الجسمية يمكن على الوجه الكلي
دون الجزئي باطل قطعا وانه كما يمكن الفرض الكلي كذلك يمكن الفرض الجزئي وكذا الانقسام والتجزي
ايضا يمكن فيهما على الوجهين والفرق بينهما مما لا يعقل وقد عرفت مراد الشيخ من هذه العبارة حيث
وبهذه الاشارة قد شرحنا لك بوجه ابسط في موضع آخر فنحتاج ان نستعين به فقد تكلمنا في المنطق في المقالة
الثانية والثالثة من الفن الثاني في هذا البحث وبسط الكلام فيه وكان مراده بعد التلخيص والتحصيل ما ذكرنا
في بيان الفرق بين الامرين المذكورين **قوله** ولهذا لا يكون الجسم الواحد المتحلل آه اي ولان

لا يصح ان تحليل الجسم اذ الجسم الذي كان مقداره ذراعا هو موجود مستقل متشخص وليس له جزء بالفعل
مع انه في الذراع واذا تحلل وصار ذراعين مثلا فقد حصل له اجزاء زائدة على ما كان له اولا فهذا الموجود
المستقل لم يكن له تلك الاجزاء في نفسه وقد حصل له بسبب عروض المقدار وظاهر انه لا فرق بين ان
يكون ذا اجزاء في الجملة ثم يزيد عليه اجزاء اخرى او لم يكن ذا اجزاء اصلا ويحصل له الاجزاء فاذا لم يصح
الثاني لم يصح الاول ايضا والفرق بينهما تحكم مع ان التحلل كلهم يقرون بصحته سوى شيخ الاشراق ومن تابعه
والمشاهدة والتجربة ايضا تحكمان به فلا محيص عن ذلك قلت يمكن ان يقال في صورة التحلل لا يحصل
الاجزاء للجسم بل الاجزاء التي كانت له يكون متفرقة ويصير بالتحلل منتفشة كما يشهد به الحس ايضا و[illegible]
هذا احتمال لا محذور فيه ايضا [illegible] ان لا يكون له جزء في نفسه ويحصل له الجزء بسبب العارض من هذا الكلام ان اجزاء
الجسم يكون بكيفية مثلا ثم بغير اعادة يصير مدورة او مستطيلا وغيرهما كما لا محذور فيه كذلك لا محذور في
التحلل ايضا والحاصل ان اجزاء الجسم حقيقة داخلة في ذاته وحكمه حكم الذاتيات ولا معنى لان يحصل ذاتيات
شيء بسبب عارض بخلاف اوضاع الاجزاء واحوالها فانها يمكن ان يحصل بسبب العارض لانها
ليست من قبيل الذاتيات هكذا حقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** وبهذا المعنى
غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم آه قد عرفت بما شرحنا لك مفصلا ان الصورة الجسمية
كيف تنفع وما معنى انفصالها وعند ذلك لا يخفى لك ان ما في انها غير المقدار وغير الجسمية التعليمية وان الجسم
باعتبارها فقط لا يخالف جسما آخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه مساو او معدود الى غير ذلك مما ذكره
الشيخ بل لابد في ذلك كله من اعتبار المقدار وتوضيحه انه قد ظهر ان الصورة الجسمية امر له اجزاء في
نفسه وظاهر ان الاجزاء المتصلة يكون لها امتداد متصل قطعا وظاهر ان هذا الامتداد غير الاجزاء لان الاجزاء
هي الممتدة لا الامتداد كما ان المعدود غير العدد وظاهر ايضا ان الاجزاء وان لوحظت بخصوصها لا يمكن ان
ينسب الى اجزاء اخرى ملحوظة بخصوصها ايضا بالكبر والصغر والمساواة ونحوها مالم يلاحظ معها كميتها الاتصالية او متصله
مثلا يلاحظ ان هذه الاجزاء عشرة وتلك خمسة او ان هذه ذراع وتلك نصف ذراع وهكذا الحال عشرة
انسان مثلا اذا لوحظت بخصوصها من زيد وعمرو وبكر وخالد وغيرهم الى العشرة لا يمكن ان [illegible]

الجسمية غير المقدار لكون الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف اذ ظاهر ان في صورة التخلخل والتكاثف الامر المحصل
باق لم يتبدل اليه فلو كان متحدا بالمقدار لكان كك وهو ظ **قوله** فالجسم الطبيعي جوهر يمتد ابعضه
وهو كونه ذا اجزاء في نفسه قابل لان يفرض فيه الابعاد المتقاطعة على زوايا قوايم **قوله** ولا
قول الجسم التعليمي فاما ان الجسد بر آه مبل رسيدمان كو وجود الجسم التعليمي وكيفية وجوده الجسم الطبيعي
واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن
الصورة الجسمية من حيث تعينها المقدارية فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا
جسم ومن حيث انه محدود ومقدر ينتهي المساحة فهو جسم تعليمي فهنا ممتد واحد في الجهات عرض له التعين في
المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة
بينهما بحسب الذهن لا في الوجود وانه يلزم حصول نوع من الانواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا
من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن مع اتصاله هو كونه ذا اجزاء وبمعنى
مشاركة للحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الوجود فعلى ثانيهما فالجسم التعليمي بهذا
المعنى عارض في ذاته الجسم الطبيعي اما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضا له او فيه زيادة ليس في ذات
الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني
تمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو كالمعنى
حيث تم لفظ التشبيه في كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن مجموع الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق
وكانه لا يكون بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد في احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون
سطحا او خطا او ان يكون سطحا وجسما او يكون مجردا من غيره فيكون خطا وهو كما ترى وعلى اي الوجوه
فالسطح نهاية والخط نهاية نهاية السطح ولا يخفى ان الظاهر انه لا فرق في التحقيق بين المذهب الثاني والثالث
ثم ان كلام الشيخ ظاهره ان الشق الاول منه هو المذهب الاول ويحتمل ان يكون المراد منه ان الجسم
التعليمي هو مقدار الجسم الطبيعي لكن لا يكون له وجود الا في النفس كما ذهب بعض ان الاطراف ليس بموجودة
في الخارج فالفرق بين الشق الاول والثاني ان في الاول لا نقول بوجوده في الخارج وفي الثاني نقول

مع ان مقداره متبدل ه

و ان كان كل منهما منشاركا في انه مقدار الجسم الطبيعي لا انه الجسم الطبيعي من حيث التعين **قوله**
وبحصول صالحا لاصل المذهب ايضا آه ظاهره انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب اي
ان مراده هم
كون مبادي الاجسام اجزاء صغارا صلبة لا تقبل الانفكاك مطلقا سواء كانت متخالفة الاشكال او لا في
الشق الاول الذي هو اصل نقضنا ما تكلمنا فيه على وجه البلغ لكن يرد شامل ان احدهما انه ما تكلم في
الطبيعيات على الشق الثاني بل كلامه مخصوص بالشق الاول وثانيهما انه لا يلايم قوله فان قال قايل
ان طبايعها آه اذ لو تكلم سابقا على ابطال هذا المذهب بكليته فلا مجال لهذا القول حتى يجب ان
يبطله بقوله ويمكن ان يقال ان الشيخ وان لم يتكلم صريحا في الشق الثاني لكن بما ذكره في الشق الاول
يمكن ان يستنبط بطلان الشق الثاني ايضا كما يظهر من المراجعة اليه فلذا قال انه تكلم في ابطال هذا
الراي مطلقا ولما لم يبطله صريحا قال انه ان قال قايل كذا فنقول في جوابه كذا وهو كما ترى والاولى
ان يحمل كلامه على ان مراده انا تكلمنا في الطبيعيات على ابطال هذا المذهب وكان هذا الابطال
مخصوص باصل المذهب ايضا ومع ذلك الاحتياج لا حدثية من الوجهين ثم وجه كون ما ذكره اصل المذهب نقضا
فكانه باعتبار انه يمكن ان فانه دليل ضعيف الموثر على ابطاله على ما ذكره في الطبيعيات من ان هذه
الاشكال المختلفة ان كانت لطبيعتها وطبيعتها واحدة فيلزم الاختلاف في مقتضى طبيعة واحدة
وهو محال وان لم يكن لطبيعتها بل عرض لها من خارج فطباعها مستعدة لان يقبل التقطيع والتشكل
فطباعها بحيث يقبل القسمة والانفصال اذ بعل مادة الطبيعة يقبل الاشكال في اصل الفطرة لكن بعد وجودها
وعروض شكل لها لعلها لا يمكن ايضا لها ثم لو تم هذا الدليل لا يمكن اجزاؤه في صورة تشابه الاشكال
في اصل الفطرة لكن بعد وجودها وعروض شكل لها لعلها لا يمكن ايضا لها ثم لو تم هذا الدليل لا يمكن اجراؤه
في صورة تشابه الاشكال ايضا ويمكن ايضا اجراء ما ذكره في الشق الثاني في الشق الاول ايضا اذ نقول ان
هذه الاجرام اذا كان لها شكل سواء كان من ذاتها او من غيرها وسواء كانت متخالفة الاشكال او
متشاكلة فيكون بحيث يقبل القسمة والانفصال ولو قيل انها لعلها اصل الشكل الخاص لا لغيره فيمكن ان
يقال هذا في صورة التخالف ايضا بان يقال لعلها لا تقبل الا هذه الاشكال المخصوصة لا لغيرها والجواب

و انت خبير بما في هذا الدليل لان قبول الطبيعة
للانفكاك لا يستلزم قبول القسمة والانفصال

طباعها قابلة لتشكل وتشكيل

قوله ثم ان بطل رايه ومذهبه انا اقول قد ذكر في الطبيعيات ليه قريبا من هذا الدليل
قوله لمر الطبيعة الشي وجبهره ولم يتعرض الشيخ لابطال الجسم لظهور بطلانه **قوله**
وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله في اثبات الهيولى وفيه نظر اذ الحاصل الذي الدليل سند كره في اثبات الهيولى
ليس الا ان الصورة الجسمية تنعدم عند الانفصال والبديهة شاهدة بان الجسم عند الانفصال
والبديهة شاهدة بان الجسم لا ينعدم بالمرة فيثبت امر آخر غير الصورة الجسمية ليكون هو الباقي في الحالين
ولما كان يرد عليه انه لعله لا يكون انفصال فيما نشاهده من الانفصال كانه يكون تفرقا تعرض له
بابطال الاجرام الصغار ووصل الكلام الى ان تلك الاجرام تقبل طبيعتها الانفصال وان لم يكن
ان لا يكن بسبب من خارج وهذا كاف في اثبات الهيولى فيقول في عليه انا نسلم ان هذه الصورة التي
تقبل الانفصال اذا كان لا تنعدم بالمرة فلعلها لو طرأ عليها الانفصال في الخارج لم يبق شيء مما
نشاهده من بقائه شيء في الاجسام بعد الانفصال هو الاجل ان الانفصال المشاهد ليس انفصالا حقيقيا
بل افتراقا بل نقول انه لم يمتنع الانفصال بسبب من خارج ايضا بل كان ممكنا في الواقع لكن نقول
القول بانه يبقى بعد الانفصال على الحمل الحقيقي فلا يبقى منه شيء وما نشاهده من بقاء شيء في الانفصال
هو باعتبار ان ما نشاهده ليس انفصالا حقيقيا وان كان هذا القول في الشق السابق اظهر ثم ان ادعى
انا نعلم بديهة ان هذا الامر الموجود في الخارج الذي نسميه بالجسم اذا انفصل انفصالا حقيقيا يبقى منه شيء البتة
فنقول بعد القول بان الصورة الجسمية لا تبقى بعد الانفصال البتة هذا الادعاء غاية الخفاء نعم هذا الادعاء
كانه حق لكن باعتبار ان الصورة الجسمية لا تنعدم بالانفصال على ما سبقت بعيد والا ادعى بالبداهة ها
فلا وجه لهذا الادعاء بديهة والمدعي مكابر معاند ولهذا نقول بعد تسليم هذا الادعاء انه لا حاجة الى هذا
الطويل الذي ارتكبه الشيخ في ابطال مذهب ذيمقراطيس لاثبات الهيولى بل يكفي ان يقال ان الصورة
الجسمية لا تبقى بعد الانفصال بديهة والجسم الموجود الخارجي سواء كان جسما صغيرا او غيره يبقى منه بعد
الانفصال سواء كان الانفصال ممكنا او لا فلا يكون الجسم مجرد الصورة الجسمية ويكفيه في اثبات الامكان
الانفصال الطبيعة الصورة الجسمية بهذا البيان الذي اهون من بيت العنكبوت كما لا يخفى على منصفه

عليه الانفصال

الا انه يمكن

الثبوت والقول في بيان هذا الادعاء انه يمكن على تقدير امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة الجسمية لامر د
فيما لا يعبأ به اذ لو فرض ان يقول احد ان بناء امكان الانفصال وامتناعه فرق في هذا المعنى لكان
شك بديهة انه لا فرق بين امتناعه بالنظر الى الطبيعة الجسمية او بسبب من خارج ودعوى الفرق
مكابرة صريحة مع انهم زعموا ان الامتناع بسبب من خارج ليس بضائر على ما صرح به الشيخ فتدبر
قوله لا تقوما داخلا في طبيعته ومهيته او تقوما في وجوده بالفعل الاول اي مثل الفصل والصورة
بالنسبة الى المركب والثاني مثل الصورة بالنسبة الى المحل والشيخ في اول التقسيم اكتفى في تمثيل
لهذا القسم بالصورة والموضوع ولم يتعرض للفصل وكانه من باب الاختصار اعتمادا على ما سيفصله ههنا
وقد قيل في هذا المقام يعني ههنا احتمال آخر وهو كون حال الجسمين الوهميين مخالفا لحال الجرمين الجسمين
في الافتراق والاتصال بان كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء التي صيرها بها البسيطة لا بسبب امر آخر
معلوم او غير معلوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال
لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا
للابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس اشتراكها من الاجسام بمجرد الاسم
فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم تكن قابلة للانقسام
وكانت ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر فثبت ان
الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كانت موضوعها متماثلة فالبرهان يتوقف على كون الجسمية
طبيعة نوعية محصلة ليست كالاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجا الا في ضمن السواد
والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية انتهى ولا يخفى ان الاحتمال الذي ذكره ذلك القائل
وان كان بيانه في ظاهر ابان الشيخ لم يتعرض لابطال عليه من كون تلك الاجرام الصغار متشابهة
في الطبع لكن المقام لما كان مبنيا كان الواجب ان يبطل هذا الشق ايضا حتى يثبت الهيولى وان لم
يتعرض له احد والشيخ لما ابطل القسم الاخير بوجهين ظاهر وبرهاني وثاني الوجهين جار في هذا الاحتمال
الكنه لم يتم ما ذكره هذا القائل من ان البرهان موقوف على كون طبيعة الجسمية طبيعة نوعية فكانه لم يدرك

اذ على تقدير كونها طبيعة جنسية لهم كانه تم البرهان ولو قيل ان امكان الانفصال بالنظر الى الطبيعة
الجسمية غير كاف فهو مشترك بين الطبيعة الجنسية والنوعية على ما قررنا والفرق بينهما غير ظاهر اقول
بان الطبيعة الجنسية لا الانفصال وانما المقتضي النوعيات التي تحتها على ما قاله البعض كلام من غير تحصيل
ثم قيل معللا بالفنا و اعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال هو ان الطبيعة
النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة
فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين بكان معنى واحد فان قابلية
هذه الاجسام الصغار واجزائها الوهمية ليس الا الانفصال الانفكاكي والقابل الانفطاري وما قاس عليهما يكون
التحام الاجسام وانفكاك الاجزاء متغايران متباينان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الامكان
الجامع للفعلية والوجوب في الاخيرين بمعنى الاستعداد المتحد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد
حكم الطبيعة الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الاجسام بدل الاتصال وحصول
الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في [illegible] ل الفطرة ولا يخفى ان ذلك في تمهيد اثبات الهيولى يحتاج
لفظ الانقسام في الانقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول
عبارة عن انضمام مشخصات الى الطبيعة نوعية او جنسية لتحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني
عبارة عن [illegible] واحد شخصي او نوعي الى [illegible] فان يلزم من قبول الطبيعة الواحدة [illegible] الاول
[illegible] ان الانسانية قابلة للانقسام من افرادها وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود
ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس وجود شخصي يمكن ان يصير وجودين فهذه الشبهة
استصعب المتأخرون دفعها وبعضهم ذكروا اجوبة لكنه واهية اقول انها مندفعة باعلان القاعدة التي ذكره
الشيخ في الاشارات وحاصلها ان كل طبيعة نوعية لها افراد متعددة فليس منشأ اختلافها التشخصي
ووحدتها وتعددها نفس تلك الطبيعة ولا لازما من لوازمها والا لتعددت بل عرض مفارق وكل عرض
كذلك يجوز مفارقته مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد منها
متعددا او المتعدد واحدا نظرا الى نفس تلك الطبيعة المتحققة في الاجسام الصغار او جزءها بل الى اجسام لا التقائها

في الجسمية فهي طبيعة نوعية لا تأبى الوحدة والكثرة والانقسام الا لمانع خارج صورة كان او عرضا
اسهل ولا يخفى ما فيه فان ما ذكره الشيخ لا يلزم منه الا ان الطبيعة في الصورة المفردة منه تكثرها بسبب
امر ليس بلازم لها مثلا تكثر الصورة بسبب المواد وكل مادة ليست بلازمة لطبيعة الصورة ولذا الحصل في
هذه المادة وهذه ويصير بسبب حصولها في كل مادة شخصا غير متكثر الاشخاص ولا يقتضي ما ذكره ان كل فردا
من الطبيعة اذا وجد كان يمكن ان يصير فردين وهو ظاهر بل لا معنى لهذا اصلا اذ كيف يمكن ان
يتى ان فردا بعينه يصير فردين بل نقول ان على تقدير معقوليته ايضا لا ينفع في المقام اذ غاية
ما يلزم منه جواز ان يصير فرد فردين وهو غير الانقسام اذ في الانقسام لم يصر فرد فردين بمعنى ان
يصير فرد واحد بعينه الفردين ذلك الفرد بل ينفصل على هذا او على هذا والحس ما الزم مما علمنا لا يخفى
ولعله نقول لو صح ان طبيعة واحدة اذا تكثرت جاز ان تطرأ الوحدة والكثرة على فرد منه مع بقائه
بعينه فهذا امر الضرورة في اثبات الهيولى فيقال في نفيه اذ الصورة الطبيعية الواحدة تكثرت في الافراد فيصح
ان يصير فرد منها فردين ويطرأ عليه الوحدة والكثرة مع بقائه في الحالين مع انهم يقولون ان الصورة
الجسمية الواحدة اذا طرأ عليه الكثرة لا تبقى بعينها ولو قيل ببقائها بعينها فينهدم مبنى اثبات
الهيولى فان قلت لعل مراده بقاء الموضوع بعينه بقاء اصل الطبيعة وعبر عنه بالموضوع لا بقاء فرد منها
قلت على هذا ليس حاصل الكلام الا ان الطبيعة يمكنها بسبب عروض ان يصير فردا او بسبب آخر فردا
آخر وبكذا وهذا هو اكثر الفطرة والانفصال المتوهم الذي ذكر المورد انه ليس بمفيد في المقام وكان القائل
بصدد ان يثبت الانفصال او تكثرا آخر كان نافعا في اثبات المرام ويرجع الكلام اخر الامر الى تسليم ما اورده
المورد فاين دفع الاول فيثبت ثم قيل ويمكن ايضا ان يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من هذه الاجسام ان كان بسيطا او طبيعة
واحدة يكون كرى الشكل فيحصل بينها فرج خالية والخلاء ممتنع وان كان مركبا من اجسام متخالفة الطبائع
لم يكن متصلا واحدا انه في ابعد اجزاء [illegible] الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية
فيلزم ما الزم اولا من امكان الخلاء المنفي ولا يخفى ان قبول التخلخل والتكاثف الحقيقيين لا يدل على جواز

و[illegible] ان كلا منها متصل واحد

الانقسام ولو قيل على ما نقلنا سابقا من الشيخ انه يطيع الشكل ويطيع الانقسام فقد عرفت ما فيه من لزوم
الملاء ام اذ يجوز ان يخرج بعض هذه الاجرام عن شكله الطبيعي لضرورة الملاء ولزوم الخلاء اي مراد
يجوز ان يخرج هذه الاجرام عن شكلها قسرا على سبيل التعاقب لا ان يخص الطرح دائما بعض خاص ودوام
القسر بهذا النحو مستبعد مع ان فيه اصل الاستبعاد لعبه كلام فافهم **قوله** وذلك لان
هذه الابعاد هي الاتصالات بعينها ثم يعرض للاتصال والانفصال وانما يعرض للاتصال الخ المتجاور
المحدودة وحاصل كلامه ان الابعاد هي ابعاد الصور التي هي الاتصالات بناء على عدم تحقق بعد آخر في الجسم
غير الصورة الجسمية اي يعرض لتلك الصور بناء على تحقق بعد آخر في الجسم غير الصورة على ما يتبدل عليه
بتبدل الابعاد المحدودة مع بقاء صورتها الجسمية وقوله على ما تحقق لا يتعلق بالشق الاخير اي تحقق انها
عارضة للصورة الجسمية لا نفسها بناء على التبدل الذي ذكرناه او يتعلق بجميع الشقين اي تحقق ان في هذين
الاحتمالين ولا يحتمل سواهما من كونها معروضة للاتصال وقد قيل في هذا المقام يعني لما ثبت ان كل
جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان صورة كل جسم والابعاد المقدارية فليست
لا بانفسها بل في شيء آخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية لا نفس الاتصال لان
كل المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فلانك
قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذي هو ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث
يشارك اجزاؤه في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل
بالمعنى الاول على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا وكانت تلك الابعاد اتصالاتها وكانت
الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله في هذا الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال
بالمعنى الآخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله
اذ الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد الكمية مما يعرض لها
الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي دون المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد الاتصال الجوهري
فكيف يعرض للجوهر العرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان

آه الظاهر ان مراده بالاتصالات انفسها اي الصور الجسمية
على ما يشير اليه قوله بعد ذلك فعن الاجسام الذي شيء
موضوع للاتصال

١٠٢

لا الابعاد اسم لنفس الكميات الاتصالية لا للامور التي معروضة للانفصال لان تلك الامور ذوات
الابعاد لا الابعاد انفسها ويحقق الشيخ هذه المباحث في المقالة الثالثة انتهى وانت خبير بان تفسيره
لكلام الشيخ مما يمنعه كلامه الاخير الذي نقلنا آنفا والموافق له هو التوجيه الذي ذكرنا ثم ما ذكره من منع
الانفصال على ان احدهما فصل الكم والآخر فصل الجوهر فقد تكلمنا عليه فيما سبق بعض الكلام ولا بأس بان
نعيده ونزيده ههنا فنقول ان شارك الاجزاء في الحدود وكانه يتحقق في الصورة الجسمية ايضا ولا
اختصاص له بالكم الا ان يقال كما قلنا سابقا في المبائنة والمتشابهة الماخوذتين في اشتراك الحد
لعله يختصان بالمقدار اذ بهما باعتبار الامتداد لا نفس الصورة وكذا كون الشيء بحيث يقبل الابعاد الثلاثة يتحقق
في الجسم التعليمي ايضا الا ان يراد بقبول الابعاد عروض الامتداد وهو بجملة فصلا للجوهر لا الكمي ما فيه
كان نقول ان المعنى الذي كان فصلا للجوهر وكان زائلا بالانفصال لا بد ان يكون شيئا اذ لو كان
المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بيكپارچگی فهو الكم على ما اعترفوا به ايضا وان كان المراد هو كونه ذا اجزاء
في ذاته على ما حققنا سابقا فمنع الاعتراض عن كونه فصلا او الظاهر انه موجود في الكم ايضا والحق انه لا
يتحقق فصل الجوهر بهذا الفرض فنقول ان هذا المعنى انه لا يزول بالانفصال والانفكاك وان اريد
كونه ذا اجزاء فانه مع المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية پیوستگی كما ذكرنا من قبل فنقول بان لعدم
المسلم ان كل جسم ممتد لا بد ان يكون آن اول وجوده ذا اجزاء في نفسه متصلة بهذا المعنى والا لكان
في نفسه من قبيل المجردات او اجزاء لا تتجزى والا انه بعد وجوده لا بد ان يكون بهذا الاتصال واذا اعرض
له الانفصال يصير متعددا فلا نسلمه بل يجوز ان ينفصل وكان باقيا بعينه لا بد فيه من دليل ودعوى البداهة
ممنوع والقول بان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه كلام لا دخل له بالمقام اصلا اذ لا نقول
ان هذا الامر الذي له اجزاء في ذاته ومتصل في آن اول الوجود قابل لهذا الامر ومقابله بل ان هذا الامر
الذي متصل في آن اول الوجود اي يقال له بالفارسية پیوسته يجوز ان يعرض له الانفصال و
يقال له بالفارسية گسسته ايضا وليس ذلك من قبول الشيء لنفسه ولمقابله في شيء لا يخفى ولعله نقول
زوال الامتداد بعروض الانفصال اي وجه له فان كان وجهه تحقق الاتصال الذي هو فصل الكم بالمعنى

الذي ذكره هذا القائل فظاهر ان هذا المنع لا ينافي الانفصال اصلا ضرورة انه اذا كان الجسم مركبا من
اجزاء لا تتجزى كان له الامتداد بهذا المعنى قطعا وكذا الجسم المركب له الامتداد بهذا المعنى ايضا
ولو قيل ان الاشتراك في الحد هو ان يكون حد واحد في الواقع بحيث يصلح لان يصير مبدأ لاحد الطرفين
ومنتهى للآخر وبالعكس وفي صورة الانفصال ليس حد واحد في الواقع كذلك بل لكل طرف مبدأ و
منتهى على حدة لكن يتداخل مبادئها ومنتهياتها فنقول من الظاهر ان المأخوذ في الكم المتصل المقابل للمنفصل
ليس الا الاشتراك في الحد الذي لا يوجد في العدد وما سوى ذلك ليس مأخوذا فيه بل هو امر زائد
لا حاجة اليه حتى ان الاجزاء التي لا تتجزى ليس لها حكم المتصل مغايرة مقدارها للعدد ثم بعد ابطال الجزء
نقول ان الامتداد لا بد ان يكون حدوده متحدة في الواقع وكان متصلا كالصورة الجسمية والا
لزم ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فاتحاد الحدود في الواقع حقيقة هو نفس الاتصال
الذي يقولون في الصورة الجسمية يلزم له وهذا المعنى يؤيد ان هذا الاتصال الذي في الصورة ليس الا
لزوم هذا المعنى المحقق في المقدار ايضا ومن العجب ان هذا القائل سيعترف بعد هذا بان كون الجسم ممتدا
في جهة من الجهات متعينة المقدار والاتصال مما يعني من منع الاتصال مع الجسم بل لا يكون
ذاتيا له ومنافيا للانفصال وهذا لا يعتد بالظاهر بانه ادعى انه يلزم ان لا يكون ذا اجزاء الجسم في نفسه كيف
ما يتحقق له هيولى اذ ظاهر ان ذا الاجزاء في نفسه يكون ممتدا في جهة من الجهات بالذات لا متعينة
شيء آخر والكاره مكابرة وصرف ويدل عليه ايضا ان مثل هذا لا يمكن ان يكون موضوعا للاتصال الكمي على
ما ادعاه سابقا كما نقلنا عنه والحاصل ان اعترافه بهذا مناف لما ادعاه سابقا وسيجيء عليه في مناقشة
ظاهرة بحيث لا مجال للارتياب فيه فافهم وتبصر فان المقام من مزال الاقدام **قوله** بعد ذلك
والشيء الذي هو الاتصال بنفسه او المتصل في ذاته الخ كان المراد بالاول الصورة وبالثاني المقدار او
المراد كل منهما الامران جميعا وحاصل الكلام ان الصورة والمقدار سواء قلنا انهما نفس الاتصال او
انهما متصلان بذاتهما يستحيل ان يبقيا بعد الانفصال وانت بعد احاطتك بما ذكرنا انفا خبير بان في
هذا الكلام اذ نقول ان كونهما نفس الاتصال ظاهر انه لا معنى له بالمعنى الذي يعتبر من الاتصال في الا

وكونه ذا اجزاء والذي يبقى له هيولى ولو اريد معنى آخر فليبين حتى ننظر فيه والا كونه متصلا بذاته
اريد به كونه موصوفا حقيقة بالاتصال لا موصوفا بالعرض فح ان اريد بالاتصال الامتداد فلم لا
يجوز بقاؤه اذ ظاهر ان بعد الانفصال الامتداد باق بحاله كما ذكرنا وكذا ان اريد به المعنى الثاني
وان اريد به المعنى الاخير فسلم انه موصوف به حقيقة لكن لا نسلم ان الموصوف الحقيقي للاتصال
لا يمكن ان يعرضه الانفصال وهو ظاهر وان اريد به المعنى الثاني وان اريد به المعنى الاخير فسلم
انه موصوف به حقيقة لكن لا نسلم ان الموصوف الحقيقي للاتصال لا يمكن ان يعرضه الانفصال وهو ظاهر وان
اريد ان ذاته مقتض للاتصال فظاهر ان المعنيين الاولين غير مجدد واما المعنى الاخير فغايته ما يسلم ان
الجسم المفرد يقتضي بذاته ان يكون آن اول وجوده متصلا بهذا المعنى لكن لا يلزم بعد ذلك ان يبقى به
اتصاله الحاصل حين الايجاد ثم يلزم ان ينفصل الى متصلين او متصلات لان ينفصل الى ما لا اتصال فيه اصلا
على بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن مرعى اراد من هذا غلبة الهيولى **قوله** فنقول ذلك
البعد حصل بعد ان لم يكن قد عرفت ما في بطلان ذلك البعد فان قلت لا شك ان البعدين
الآخرين موجودان بالفعل متصلان ولا تفاوت بينهما وبين ما اذا وجد جسمان منفصلان ابتداء
ولا شك ان هذين الجسمين لم يكونا قبل الانفصال فقد حدثا بعد الانفصال وظاهر ان المجموع ليس الا
هذين الجسمين فهو ايضا حدث بعد الانفصال فظهر انه لو لم يكن امر آخر لزم ان يكون المتفرق اعدم
بالمرة قلنا ما او لا فلانم ان هذين الجسمين حدثا بعد الانفصال بل هذان الجسمان كانا موجودين
قبل الانفصال لكن لم يكن لهما انفراد واستقلال وبعد الانفصال حصل لهما الانفراد والاستقلال
واما ثانيا فلانا وان سلمنا انهما حدثا بعد الانفصال لكن هذا انهما لم يكونا حادثين صرفين لانه خلاف البديهي
ومن المعقول فهو مباهت بل كانا موجودين بنحو ما وبالقوة وحال الانفصال صارا موجودين بنحو آخر
اي بالفعل وح نقول ان المتصل الاول يكون ان يقال فيه عدم وصار هذان الجزءان الموجودان
بالقوة موجودين بالفعل ولا يلزم في وجود شيء آخر اذ يكفي لعدم الانعدام بالمرة كون الجزئين الكائنين
بالقوة حال الاتصال كائنين بالفعل وهو ظاهر ولو قيل ان الجزئين كانا موجودين بوجود الكل فهذا

سلمت ان الكل قد انعدم فلا بد من القول بعدمهما ايضا فلم يبق الا حدوث امرين آخرين من كتم
العدم الصرف نقول لا نم ان وجود الجزئين بوجود الكل يستلزم انعدامهما بانعدام الكل انما ذلك لو
لم يحصل حين انعدام الكل وجود الاجزاء بنحو آخر وههنا قد حصل لهما وجود بنحو آخر اي بالفعل ويمكن ان يق
انه لم يعدم ايضا نعم قد حصل له وجود بنحو آخر بيانه ان المتصل الاول حال الاتصال كان موجودا مستقلا
وكان الاجزاء موجودة لوجوده بالقوة وبعد الانفصال صارت الاجزاء موجودة بالاستقلال وصار
الكل موجودا بوجودها على عكس الحالة الاولى ولو قيل ان تبدل الوجود يستلزم تبدل الذات
فهو ممنوع في مثل هذا التبدل الذي يكون من نحو وجود الى نحو آخر اي من القوة الى الفعل هذا كله مع ان
الاشكال مشترك الورود على القائلين بالهيولى ونافيه وهم ايضا لا بد ان يلتزموا بعض ما ذكرنا مع التزام
امور اخرى يشهد الحس والبديهة ببطلانها كما بيناه في تعليقاتنا على شرح الاشارات ومن اراد التفصيل
فليرجع اليها قوله وكذا اذا حدث اتصال آه اي كان جسمان منفصلان فصارا متصلا واحدا
فح نقول بطل المتصلان الاولان وحدث متصل آخر من كتم العدم فلا بد من امر باق لئلا يلزم الانعدام
بالمرة فان قلت ما تقول في هذا الحال قلت لم لا يجوز ان يق ان الجسمين الاولين لم يعدما بل هما موجودان
لكن بطل انفرادهما واستقلالهما او يق انهما صارا موجودين بنحو آخر والمجموع ايضا كان اولا موجودا بنحو
صار موجودا بنحو آخر او لم يكن اولا موجودا بل صار الآن موجودا هذا كله مع اشتراك الالزام ايضا كما ذكرنا
قوله ففي الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال والانفصال اراد بالموضوع المحل لا المعنى المصطلح
وهو شايع في كلامهم ولا حاجة الى ما قيل وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري
اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار حصولها تلك
الصورة مادة انتهى مع انه على هذا التجشم لا يوافق الاصطلاح ايضا كما لا يخفى قوله وايضا فان
الجسم من حيث هو جسم آه برهان آخر على وجود الهيولى حاصله ان الجسم من حيث له صورة جسمية امر
بالفعل وظ انه مستعد لاشياء كالصور النوعية وغيرها ولا يمكن ان يكون الشيء من حيث هو بالفعل
ولا يخفى مخالفة هذا البرهان لان الشيء لا يجوز ان يكون بالفعل شيئا وكان بالقوة ايضا ذلك الشيء

بالقوة فلا بد ان يكون فيه جزء آخر به يكون بالقوة
وبالصورة يكون بالفعل منه

مثلا يكون صورة بالفعل وصورة بالقوة لا ان الشيء الكائن بالفعل لا يجوز ان يكون له قوة الى آخر
واستعداد وكلاهما فيما نحن فيه اذ ليس فيما نحن فيه الا ان الامر الكائن بالفعل الذي هو الصورة يستعد لان
تقوم بها الصور النوعية والاعراض اذ استحالة هذا الامر من سبيل البديهيات والعجب من هؤلاء الاعلام انهم
يكتفون في المطالب البرهانية بمثل هذه المقدمات الواهية قوله ولا يكون الشيء من حيث هو
بالفعل شيئا آخر بل لا بد ان يكون القوة لشيء والفعل لشيء آخر الا بين امر يكون فيه فعل وقوة
اي يكون قوته باعتبار امر وفعله باعتبار امر آخر فيكون فيه شيئان وقد عرفت ما فيه وقد قيل في هذا
المقام وتلخيص هذا البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو
بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة وتجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني
وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل لشيء
انتهى وفساده ظ لان كبرى القياس الاول ان اريد بها ان ما يكون بالفعل لا يكون بالقوة من جهة
الجهة فمسلم لكن لا يجدي اذ صغرى القياس الثاني وان اخذت بمعنى ان القابل ليس له فعلية اصلا
ففساده ظ وان اخذت بمعنى انه بالقوة بالنسبة الى المقبول فمسلم لكن لا ينتج وان اريد بها ان ما يكون
بالفعل لا يكون قابلا اصلا فبطلانه ظ ثم قيل متصلا بما نقلنا ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم
قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا والاول باطل اذ
لزم ان يكون اذا فنا الاتصال الجوهري فنيت انه استعداد لامور كثيرة ولم يكن متصل هذا الاتصال
دون هذه الانفصال دون متصل هذه الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا
والاول بط لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان
وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حاملها الاتصال الجوهري
او شيئا آخر والاول بط والا لزم المحذور ان بطل عند خروجه فيما نقول عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال
وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير الاتصال يقارن الاتصال
والانفصال وغير خال من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى انتهى ولا يخفى ما في حل هذا الوجه من

بالقوة شيئا ومن حيث هو بالفعل شيئا آخر لكن
الشيء الواحد من حيث هو بالقوة شيئا ومن حيث هو
منه

للدليل الذي ذكره الشيخ اذ ظاهره انه لا ارتباط بينهما اصلا ثم قيل بعد ذلك وههنا ابحاث الاول ان قولكم
الجسم او الاتصال من حيث هو جسم واتصال ليس قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا
بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت
قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا رجوعا الى الحجة
السابقة وان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل
معا وهو محال قلنا الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شيء واحد
بالفعل بالقياس الى شيء آخر فامتناعه غير مسلم فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة باعتبار
شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا استحالة في وجود شيء وعدم اشياء
كثيرة عنه فالغلط ههنا نشأ من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الانفصال في موضع الحامل له
ولا يلزم من ان يكون الحامل مبدأ القوة والامكان انتهى ولا يخفى ما في قوله كان هذا رجوعا الى
الحجة السابقة اذ يجوز الفرق بينهما بان يبني ان الحجة السابقة مبناها على ان الجسم لا يعدم بالمرة
عند الانفصال والصورة تنعدم بالانفصال فلا بد من وجود شيء آخر وهذه الحجة على ان قوة
الانفصال لا يجوز ان يكون في الصورة اذ القابل لا بد ان يجتمع مع المقبول والصورة لا تبقى مع
الانفصال ولا يخفى ما بينهما من الانفصال لكن لا يذهب عليك ان حمل كلام الشيخ على هذا الوجه
مما لا يساعده العبارة نعم لا بعد في حمل برهانه الاول على هذا الوجه ثم هذا الوجه ايضا ضعيف من وجهين احدهما
ما تقدم من ان الصورة لا تنعدم عند الانفصال والآخر انا لا نسلم ان ما يمكن ان يطرأ عليه شيء يجب ان
يكون باقيا معه ولو ادعى انه لا بد من وجود شيء يكون قابلا للانفصال يبقى ان تعرضه وتقوم به فهو
تحكم بل غاية ما يلزم ان هذه الصورة يمكن ان ينفصل فيطول عروض الانفصال لها على سبيل الطريان لا على
سبيل العروض ثم قيل متصلا بالنقل والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة وجودية
او لا لا بد لها من منشأ للحصول لها ومصداق الحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمشرع يجب ان
يكون في مرتبة ذاته موصوفا بتلك الصفة بل يكون موجبا لها ان يكون بعضها ثم ان كثيرا من

وبالقوة بالقياس الى شيء صح

هو بعينه منشأ القوة والامكان صح

الاشياء يحمل في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما
فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا الان زيدا بسبب صفة وجودية يمكن تعقلها
غير تعقل سلب شيء من الاشياء عنه فلا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته
سلب كثير من الاشياء ليست الجسمية بعينها مصداقا لسلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها
تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب
في الخارج من امرين احدهما ما به موجود بالفعل وهو صورة ذاته والآخر ما به هو امر بالقوة وهو مادته
وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ
من الثبوت كالعمى والجهل والسكون ونظائرها فانها مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد منها فلا
فيلزم التسبيه بتركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي التي فيها ان موضوعاتها ان يخرج من القوة الى
الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع وتحصيل فلا يوجب شيئا منها التركيب الخارجي
بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي البسائط المحضة لو وجب الوجود لانه محض الوجود بلا
ثبوت عدم فهو كل الوجود انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب من المخالفة والوهن لان وجود مثل الامر
للصفة الواقعية مسلم لكن لا يلزم ان يكون هو الصفة بعينها بل ذلك مما لا منع له اصلا ثم نقول ان
منشأ الانتزاع هو بعض ذات الصورة الجسمية او بعض ذات زيد مثلا ثم القول بان الهيولي مصداق لسلب
الاشياء كانه ايضا مما لا محصل له وكيف يعقل كون امر موجود جوهري نفس السلب والعدم ولعله اذا
كان مصداقا لسلب الاشياء فالصورة الجسمية مثلا اذا كان هيولاها سلب الصور النوعية والاعراض فاذا
خرج شيء من تلك الصور والاعراض من القوة الى الفعل يلزم ان يصير هيولاها سلب آخر وهو سلب
اشياء اخر غير ما خرج من القوة الى الفعل وهكذا فيلزم ان يكون لها هيوليات غير متناهية
اما مجتمعة او متعاقبة وكل منهما كما ترى عندهم فلا تحقيق فيه وبالجملة هذه الكلمات في غاية التشويش والاضطراب.
ولا يعدل على معقول لسان نقل لفظيهما الا من طبع جريء ونفس بعيد الاشتباه باعاده واذ ثابتا قوله
وليس بمنع جوهرها الا انها آه لا يخفى ان كون حقيقة الجوهر هو منع الامر وسلب الموضوع مما لا شبهة له

وكلا الوجوده

الشيخ من ان الجوهر جنس لمالحته لان معنى الامر والشئ ونحوهما من الامور العامة الاعتبارية الانتزاعية
والسلب طريق الاول فكيف يمكن ان يكون مجموعهما جنسا للانواع المحصلة الموجودة نعم لو قلنا ان ليس مراد
الشيخ ان حقيقة الجوهر هو الامر والسلب بل مراده ان معنى الجوهر شئ بحذاء الامرين وجه له وكلامه
صريح لا يلزم منه ان لا يكون الهيولى شيئا محصلا بالفعل كيف يمكن ان يبقى ان امرا موجودا ممتازا
في الخارج عما هو حاضر ان الشيخ صرح ان الهيولى والصورة موجودتان في الخارج بوجودين متمايزين
احدهما حالة والاخر محل ليس امرا محصلا بالفعل نعم لو قال احد بامتناع الخارج محدا ان في الوجود
لكان لا يصح القول بان الهيولى ليس شيئا معينا وكذا لا يظهر وجه صحة كقوله ان حصل الهيولى الاستعداد
لان الاستعداد امر اضافي اعتباري وكيف يجوز ان يكون فصلا لامر موجود خارجي ولو قيل ان الاستعداد
وجه الفصل وعنوانه فذلك مما لا يجدي في المقام وبالجملة القول بان امرا موجودا في الخارج ممتازا ليس امرا
معينا بالفعل ومعناه السلب في العدم والاضافة وكونها شئ الصعب فهم علينا وترى القول عجيب بعد الحمل
على الاصل اليه **قوله** فاذن ليس من حقيقة الهيولى آه يمكن توجيه الجواب بوجهين احدهما ان الهيولى
ليس شيئا بالفعل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا ان الجسم من حيث الصورة شئ بالفعل ومع
ذلك مستعد لامر شئت فاستعداده لا بد ان يكون لامر آخر اذ لا يمكن ان يكون الاستعداد لنفسه
الفعل في الهيولى اذ لم يكن شيئا بالفعل ثانيا انها عبارة عن الجوهر المستعد لكذا وكذا فالجوهرية امر عام و
امر عقلي وهو الاخير ان ليسا بالفعلية وكذا الفصل الذي هو الاستعداد لا يصير سببا للفعلية لم يكن نقضا على
ما ذكرنا وهو ظاهر وثانيهما ان الهيولى فعليتها بانها جوهر مستعد او لكان فعليتها بالاستعداد فلا يرد نقضا
لان معنى ان ماله فعلية وقوة مغايرة الفعلية فلا بد فيه من امرين والا فالفعلية القوة فلا وهذه العبارة كانها
اقرب الى الوجه الثاني وقوله بعد ذلك يكون في نفسها اعتبار وجود ذاتها بالقوة كانه اشبه بالوجه الاول
قوله ونسبة الهيولى الى هذين المعنيين آه لعله بعد ما قرر جواب النقض بان الهيولى ليست شيئا بالفعل
الا ان ليست شيئا بالفعل يكون فعلية غير القوة بل حقيقة الجوهر المستعد اشار الى انه يجوز ان يبقى داكانا فيهما
الجوهرية والاستعداد فلا بد ان يكون فيها باز اء كل منهما امر فيلزم التركيب فقال ان نسبة الهيولى الى هذين

الامرين اشبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل في نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة وقد قيل في هذا المقام
بعد ما قال ان الجواب من وجهين منع كون الهيولى امرا بالفعل وتبينه وشرحه بانها جوهر مستعد ليس شئ
من هذين الامرين سببا للفعلية بيان وشرح مانع والوجه الثاني ان اختلاف المعنيين قد يكون موجبا
للتركيب الخارجي وهو حيث ما كانت المعنيين غير مجتمعين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم
والتأخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو حيث ما كانت المعنيين مجتمعين في الوجود كالمتحدين في الوجود
كالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كون شئ منهما عينا او
مستلزما للهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال
لفظ التشبيه لان الفصل الذي بالحقيقة منع وجوده محصلا للجنس لا نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه يشبه بالفصل لكونه جزءا خاصا بمعنى الهيولى وحده ما الذي هو
قولنا جوهر مستعد انتهى وفيه نظر لان حقيقة الايراد والنقض كان ان الصورة لما انها بالفعل صورة ولها
استعداد ومع ذلك يحكمون ان لا بد لها من امر آخر لكون الهيولى بالفعل هيولى اذ كل شئ هو بالفعل ذلك الشئ
ولها ايضا استعداد فلا بد لها من امر آخر وما ذكره اصلا في مقابلة ان حقيقة الجوهرية والاستعداد لا يوجبان
التركيب الخارجي لانهما مجتمعان والمتشبثان اللذان يوجبان التركيب الخارجي هما المتشبثان الغير
المجتمعين كالحركة والسكون وهو ظاهر ولو صح هذا الجواب بطل اصل استدلال الشيخ اذ المتشبثان الثابتان
في الصورة ايضا لا يتنافيان اذ فعلها كونها صورة وكونها مستعدة وهما ان لا يتنافيان كما ان الجوهرية
والاستعداد والهيولانية والاستعداد لا يتنافيان ولو قيل ان الصورية فعلية فهي تنافي الاستعداد
بخلاف الجوهرية والهيولانية اذ ليس فيهما فعلية فرجع الى الجواب الاول فالصواب في توجيه كلام الشيخ
ما ذكرنا فتدبر **قوله** بعد ما بين بهذا ان صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة
الى مادة بهذا التفريع على كل من الدليلين اذ من الدليل الاول ظهر ان ما يقبل الفصل لا بد له من محل وقد
سبق ان طبيعة الجسمية اي طبيعة جسمية تقبل الفصل فتبين ان طبيعة الجسمية من حيث هي طبيعة جسمية
محتاجة الى المادة وكذا من الدليل الثاني ظهر ان طبيعة الصورة بالفعل فيها ولها قوة فلا بد من امر آخر وقد

قيل في هذا المقام واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادة
وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية واما من جسم الا وفيه قوة وقبول
تغير الاشياء او انفعالها او حركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما مر من عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة
قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان الاتصال والانفصال فهو اولا في هذه الاجسام التي
قبلها ثم يحتاج في التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة لا تختلف بالحاجة والغنى
لتاني نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ في قوله ولان طبيعة صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد
حصل من الجزء الثاني لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الجزء الاول وتممناه ببيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية
هو لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجا الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها
غير محتاج بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجا كاجناس البسائط الى الفصول في انها تحصلها نوعا بسيطا ثم بها تحصل حقيقتها
ثم يمكن ان يحتاج الى الفصول في حمل عليها وجعلها نوعا كاملا لا زائدا احقاه ووجوده عن وجود الجنسية وجودها
بان يصير حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا آخر وتلك الفصول اللاحقة مأخوذة من صور مقارنة اليه للمادة ولا يكون
حكمها حكم الفصول المحققة التي وجودها متحققة في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في
الذهن الا وهو احد منها انتهى وفيه نظر لما علمت ان المنهج الاول ايضا عام الدلالة وثبت منه ان الطبيعة
الجسمية من حيث هي يحتاج الى المادة لا يقال مراده ان المنهج الاول ليس بعام الدلالة مع
قطع النظر عما ضم اليه من ابطال مذهب منكر الجنس فعموده في التعميم يحتاج لا الى ما ذكره الشيخ ههنا وان
لم ما ذكره من ابطال مذهب منكر الجنس لكان لم في التعميم يحتاج اذ نقول مع قطع النظر من ذلك
لا يمكن اثبات الاحتياج الى المادة بالمنهج الاول الا لانه يمكن اثباته في الاجسام التي قبلنا الى الانفصال
دون ما عداها ومع الضمام ذلك يثبت الاحتياج مطلقا وهو ظاهر ثم ما ذكره من ان الطبيعة النوعية
لا تختلف افرادها في نحو الوجود ممنوع اذ لم لا يجوز ان الطبيعة الجنسية لما لها نحو من الوجود باعتبار الفصول
المنضمة اليها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة وكذا تلك الطبيعة النوعية ايضا لها انحاء من الوجود

واو العاطفة

باعتبار التشخصات المنضمة اليها وبذلك يمكن اختلاف افرادها في الحاجة وكونها والتفرقة تحكم لا بد لها
دليل او البديهة لا تشهد بها بل بخلافها ولعله ما ذكره من ان الجنس لا يمكن وجوده في الذهن الا واحدا من
الفصول غير صحيح اذ لا شك في امكان تعقل الجنس بدون الفصل الا ان يراد بالذهن الوهم لا العقل او
يكون مراده انه لا يجوز ان يوجد في الذهن طبيعة محصلة لا واحدا منها فافهم قوله ولان طبيعة
صورة الجسمية في نفسها آه قد علمت ما هو الحق في توجيه هذا العطف وانه لا يكاد يصح فالظاهر ان ياتي ان الشيخ بحث
بالمعنى ان طبيعة صورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية يحتاج الى المادة كما صرح به بقوله بعد ما ان
من هذا آه ولما كان بعد ذلك مظنة ان يتوهم انه هل يجوز ان يكون بعض افرادها غير محتاج الى المادة
ام لا بين انه لا يجوز ذلك لان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وما يقتضيها لحقها على انه ثمة خارج من طبيعتها
لا ينضم فيها كالفصول فلا يجوز ان الصورة يختلف مقتضاها فلا بد ان يكون كل جسمية محتاجة الى المادة
فقوله ولان آه دليل في تمام على المدعى وهو قوله في آخر الفصل فلا يجوز ادن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة
آه هذا هو الظاهر من سياق كلامه هنا انه بعد ما ثبت ان طبيعة الجسمية محتاجة الى المادة من حيث طبيعتها
فلا حاجة الى اثبات نوعيتها في تعميم الاحتياج في الافراد لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يختلف
في افرادها سواء كانت نوعية او جنسية وما يتوهم انه يجوز ذلك في الجنسية دون النوعية نوهم فاسد
وبين الشيخ لرفع هذا التوهم الذي من القوم وبعض الشراح والاستظهار تعرض لاثبات نوعية
الطبيعة ونفي جنسيتها مع ان في هذا المنع ايضا بهذا تحكيم ههنا التقريبا فافهم قوله وبيان هذا ان الجنسية
اذا خالفت آه محصل الدليل الذي ذكره الشيخ ان كل ما يحكم العقل بانه يجوز ان يكون موجودا في الخارج
بانفراده من دون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بان يكونا موجودين بوجود واحد الا بان يكونا متقارنين
في الوجود فهو معنى نوعي وان لم يجوز ذلك بل يحكم بانه لا يمكن ان يوجد في الخارج الا بان يوجد معه غيره
ايضا بوجوده فهو معنى جنسي كالمقدار فان العقل لا يجوز ان يوجد في الخارج قابل القسمة منفردا من غير
ان يكون الخطية او السطحية او الجسمية موجودا بوجوده وكالعدد فانه لا يجوز ان يوجد منفردا عن الاثنينية
او الثلثية او غيرهما وهذا مما لا شك فيه وتشهد به الفطرة السليمة ثم نقول ان الصورة الجسمية فقط او المادة

في التوجيه

مع الصورة الجسمية لا شك ان العقل يجوز ان يكون موجودا في الخارج طبيعة فانية تشار اليها ممتازا
بدون انضمام معنى اليه في الوجود بالمعنى الذي عرفت وما يحتهما من الامور المغايرة سواء كانت صورا او اعراضا
فانما يحتهما من خارج اي يكون وجودها غير وجوده ويكونان موجودين بوجودين متغايرين لا بوجود واحد
وهذا الجسم كانه ظاهر وان لم يكن في مرتبة ما قبله فقد ثبت بهذا ان طبيعة الجسمية سواء اريد بها الصورة
فقط او الصورة مع المادة طبيعة نوعية واختلاف افرادها بالخارجيات دون الفصول فان قلت الطبيعة
النوعية لا بد ان يحمل على افرادها المتخصصة وظاهر ان في المتخصص معنى آخر سوى الطبيعة والا لم يحصل امتياز
من الاشخاص ولا بد ان يكون هذا المعنى متحصلا في النوع لا مغايرا له كالفصل بالنسبة الى الجنس والا
لكان كالجزء من المتحصل والجزء لا يمكن حمله على الكل على ما صرح به الشيخ في مواضع فثبت ان المعنى النوعي
اليه لا يمكن ان يوجد في الخارج ممتازا مشارا اليه بدون انضمام معنى آخر اليه في الوجود بمعنى كونهما موجودين
بوجود واحد فبطل الفرق الذي ذكره الشيخ بين الجنس والنوع قلت يمكن دفعه بوجهين احدهما ان
يقال مراد الشيخ ان كل ما لا يجوز وجوده في الخارج فانيا مشارا اليها بدون انضمام معنى كلي اليه في الوجود
بالمعنى المذكور فهو الجنس والمنضم اليه النوع فهذا المعنى هو المتخصص الذي هو امر تخصصي لا كلي وثانيهما ان يقال
ان في الجنس لا بد من انضمام معنى اليه وفي النوع لا ينضم معنى آخر اليه بل ليس المعنى الحاصل في افراد
النوع الا معنى واحدا واختلاف الافراد انما يحصل بمجرد الوجود ولهذا قيل ان النوع تمام حقيقة افراده
والتحقيق كون المعنى واحدا مع اختلاف الاشخاص يحتاج الى مزيد دقة وتامل وقد بسطنا الكلام فيه في تعليقات
شرح الاشارات على هذه المحاكمة في قول الشيخ الجسمية اذا خالفت الخ ومحل اطلاع المحاكمة الكلية ولهذا المقام
بحسب المعنى فافهم **قوله** فاما نوع من الجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس فمع بعض المعنى
كالمادة والظاهر ان هذه الصورة لا وجه لها في هذا المقام وحاصل كلام الشيخ ان ما ذكرنا من ان الجسمية
يجوز ان يوجد في الخارج طبيعة فانية محصلة بدون انضمام امر آخر اليه في الوجود بمعنى كونهما موجودين
بوجود واحد هي الجسمية التي كالجنس اذ الجسم زعمهم جنس لانواع الاجسام المختلفة والجسمية التي كالمادة
هي الماخوذة بشرط لا اي بشرط ان لا يكون شي من الصور النوعية منضما في الوجود بل الجسمية فقط سواء اريد بها

والجنس من حقيقة افراده

كالمادة للجسم

الصورة الجسمية فقط او الصورة مع المادة وقد عرفت الفرق في البرهان بين الجنس والمادة بان
المادة هي الماخوذة بشرط لا والجنس هو الماخوذ لا بشرط مبهما وسنذكر ايضا زيادة ايضاح وبيان لهذا في الفصل
الثالث من المقالة الخامسة في هذا الفن الذي نحن بصدده وههنا اشكال وهو انه قد تقرر عندهم ان الجسمية
المحسة كلها موجود هنا هو الماخوذ لا بشرط لا فلا يتصور ان يكون الجسم الماخوذ بشرط لا جنسا فان
معنى التكلم في انه جنس ام لا ولعله كيف يمكن ان يكون الماخوذ بشرط لا نوعا على ما قرره ولو قيل المراد
بكونه جنسا ام لا انه هل هو طبيعة جنسية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط يصير نوعا وعلى هذا لا اشكال اصلا
الوجهين فنقول هذا ايضا لا يصح لان الشيخ صرح بان الجسم الماخوذ لا بشرط جنس ونقول ان
كلامنا ههنا ليس في انه جنس بل الكلام في انه ماخوذ لا بشرط لا فان حل هذا التوجيه وحل الاشكال موقوف
على مقدمة هي ان الاخذ بشرط لا ولا بشرط انما هو امر اضافي يختلف بالنسبة الى الاشياء
فربما يكون شيئا ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى شي ولا بشرط بالنسبة الى آخر وعلى هذا القول حاصل الكلام
ان الصورة الجسمية فقط او هي مع المادة لا يخلو اما ان يمكن ان يكون موجودة في الخارج بدون ان
ينضم اليها المعنى الكلي في الوجود بالمعنى الذي عرفت من اتحادهما في الوجود او لا يمكن فان لم يمكن
كانت الصورة الجسمية اما وحدها او مع المادة طبيعة جنسية بمعنى انها اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى
تلك المعاني كانت جنسا للانواع البسيطة التي يحصل في العقل من الصورة المذكورة الى تلك المعاني وتلك
المعاني فصول لتلك الانواع واذا اخذت بشرط لا بالنسبة اليها كانت مادة عقلية لتلك الانواع
وتلك المعاني صورا عقلية وان امكن فان كانت الصورة المذكورة طبيعة نوعية بمعنى انها اذا اخذت
لا بشرط بالنسبة الى التعينات والمشخصات التي لا بد ان يكون منضمة اليها في الوجود بمعنى اتحادهما في الوجود
يكون الافراد المتحصلة في العقل اليها والى الصورة المذكورة يكون نوعا لتلك الافراد واذا اخذت
بشرط لا بالنسبة الى تلك التعينات كانت مادة عقلية لها وتلك الافراد ويكون ما يختلف انواع
الاجسام صورا ممتازة في الوجود الخارجي عن الصورة المذكورة ويكون الصورة المذكورة مادة خارجية لها
وللانواع الاجسام اما للصور فبمعنى كونها محالة فيها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا صوريا لها والانواع الاجسام

جنسا او انه طبيعة نوعية بمعنى انه اذا اخذ لا بشرط يصير جسما

وتلك الصور ... كونها محلا لها واما للانواع فبمعنى كونها جزءا ماديا لها
للصورة المذكورة وللانواع الاجسام اما للصور فبمعنى

على هذا يكون مركبة مطلقة في الواقع سواء التي يسمى بسائط في الاصطلاح والتي يسمى مركبات ثم انهم زعموا ان
الصورة المذكورة على هذا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصور التي تختلف بها الاجسام انواعا
كانت جنسا لتلك الانواع وتلك الصور ايضا اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى تلك الصورة كانت فصولا
لتلك الانواع واذ قد عرفت هذا فنقول مراد الشيخ ان الصورة الجسمية ماخوذة وحدها او مع المادة لها وجود
في الخارج محصلة ممتازة بدون انضمام شيء كالهيولى في الوجود وح يكون طبيعة نوعية بالنسبة الى افرادها
الشخصية التي تحلل في العقل الى الهيولى والى المشخصات الا ان لا يكون لها وجود ما لم ينضم الهيولى اليها في الوجود حتى
يكون طبيعة جنسية بالنسبة الى الانواع البسيطة التي تحلل الى الهيولى والى تلك الصور الكلية نعم مع ذلك اذا
اخذت لا بشرط بالنسبة الى الصور التي تلحقها في الخارج كانت جنسا للانواع المركبة التي عبارة عن الصورة
المذكورة ومن تلك الصور وعند هذا ظهر حقيقة المقال الحل الاشكال فتدبر **قوله** على انك
قد تحققت ما بين تلك الفرق مفصلا معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك
ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع آخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار ونحوه لا يمكن ان
يكون مادة للانواع كالخط والسطح والجسم اذ لا يحصل له في ذاته ذات مستمرة الا ان يكون بعينه احد
الفصول التي الحق فاذا الحق وصار خطا او سطحا او غير ما في زمان يكون الجنس على الاتفاق نفس ما به
الاختلاف في الوجود واما الجسمية فتكون الكلام فيها في ما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير
من الانواع لانها في نفسها طبيعة محصلة ليست تفتقر الى فصل يحصلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد
على كونها جوهرا ذا طول وعرض الامتداد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه
كما متصلا ذا وضع وليس في انضمام الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت بحيث تحصلها في انها جسمية حتى يكون
وجود ما به الاختلاف من انواعها جسمية موجود ما به الاشتراك فيها ولا ايضا اذا اشتملت مع الاتصال الجوهري
شيئا كان الحاصل ان الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها يمكن بحجج وبراهين يعلم ان لا يمكن في
الاعيان جسم عار عن كافة الصور التي كمالات زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي الفصول ذاتية للانواع
الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والمدر وغيرها انتهى ولا يخفى ان الشيخ ادعى ان الجسمية طبيعة محصلة في

ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم منفردا اذ انه عن الصور العقلية
بل العقل ما يجوز وجود الجسمية عرى المادة ذات الاتصال

نفسها لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء اليها فيه يستدرك بان الجسمية التي ذكرنا انها حينئذ تكون
الجسمية التي جنس للانواع بل الجسمية التي هي مادة فيه الماخوذة بلا شرط بالنسبة الى الصور المنوعة بشرط لا
لكن وذكر انه عرف الفرق بين الماخوذ بشرط لا وبلا شرط في البرهان وسياتي بعد ذلك ايضا فيه هذا
لا بد ان يكون الفرق الذي علم ههنا من المثال الذي اورده هو هذا الفرق وظاهر ان ما ذكره القائل
لا يتعلق بهذا الفرق بل غاية ما يعلم منه الفرق بين المقدار والجسمية في ان الاول لا يمكن ان يحصل في الوجود
الخارجي بدون انضمام شيء اليه في الوجود بخلاف الثاني منه وهذا امر لا مدخل له في المقام ولا يستدرك الا
هو غرض الشيخ فللمعترض عليه ان ما ذكره ههنا من ان الجسمية ليست بجنس ينافي ما اشتهر منكم انها
جنس لانواع الاجسام والحاصل ان ما ذكره الشيخ ههنا من المثال على ما قرره القائل انما يحصل الفرق
بين ما هو جنس وبين ما هو ليس بجنس بسبب اعتبار قانون سواه من حكم العقل بامكان وجود الشيء
محصلا في الخارج ممتازا بدون انضمام شيء اليه او لا وعلى الاول لا يكون جنسا وعلى الثاني يكون جنسا
والغرض الفرق بين معنى الجسم الذي حكم الشيخ عليه ههنا بانه ليس بجنس ومعناه الذي هو جنس في ان
احدهما من الآخر الا ان يتكلف ويقال اذا عرف الفرق بين ما هو جنس وما ليس بجنس بالقانون المذكور
ههنا عرف ان الجسم الذي حكم عليه بالجنسية اي معنى هو والذي يحكم عليه بعدمها اي معنى وفيه ما فيه
قوله الا مادة واتصال فقط استثناء من قوله ليس يحصل نوعيتها شيء **قوله** وكذلك
اذا اشتمل مع الاتصال شيئا آخر آه الظاهر ان مراده بالاتصال الصورة الجسمية وحدها لكان ما ذكره سابقا
على هذا القول ولا الجسمية التي نتكلم فيها آه بيانا لان الجسم اي المادة والصورة لا يحتاج في الوجود الى انضمام شيء
آخر اليه فيه حتى يثبت به انه ليس طبيعة جنسية وهذا بيان لان الصورة الجسمية وحدها ايضا كذلك وذلك دفع
لتوهم ان يقال انكم قد اثبتم ان الصورة لا يمكن وجودها بدون المادة فكيف تقولون انها في الوجود لا يحتاج
الى انضمام شيء اليها بيان الفرق بين المعنيين بافصله وعلى هذا مراده بقوله شيئا آخر الظاهر انه الهيولى
ويمكن ان يكون مراده بالاتصال لا الصورة الجسمية وحدها بل الجسم وكان ما سبق سوال ان الجسم اي الاصل
نوعية شيء ينضم اليه سوى المادة والصورة ومراده من هذا الكلام انا اذا اثبتنا الجسم من الصور النوعية

في ما عينها بر من عليها اذا انها لابد منها في الجسم فلا ينافي ما ذكرنا من ان طبيعة تحصل من آخر ولا يخفى ان كلام
القائل الذي نقلنا آنفا فيه نوع من فيه بلوى الخفير هذه العبارات من الشرح لكن فيه تشويش لا يعلم انه
ان يحمل كلام الطبيعي من التأمل فيه فافهم **قوله** وتلك الفصول في اثبات له الضمير راجع الى قوله
شيئا **قوله** لا وجه الى ان يصير حصولها غير المقدار اي لا وجه تلك الفصول مراد غير المقدار

ذلك الشيء الان يصير بسبب حصول تلك الفصول

مع الفصول التي هو مقدار معين في بعض النسخ لو صدر دون لا وجه من المقدار بل غير المقدار ومعناه
عين المعنى الاول وفي نسخها لا نحن اي لا نخرج تلك الفصول في ذلك فيها ان يصير بسبب حصولها امرا
غير المقدار وهو الذي يتحد معها في المآل **قوله** فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى المادة آه قد
عرفت سابقا ان في احتياج جميع افراد الجسمية الى المادة يكفي البرهانان اللذان ذكرهما فلا تقدير انهما
ولا حاجة الى ما ذكره من انها طبيعة نوعية فلا تختلف افرادها في الحاجة وعدمها فان قلت لو قطع النظر عن
ان البرهان اثبت ان طبيعة الجسمية من حيث هي جسمية تقتضي المادة وفرض انه ثبت ان بعض افراد
الجسمية محتاجة الى المادة وحال فيها فهل يثبت احتياج جميع اليها وحلوله فيها بناء على ما ذكره الشيخ
من انها طبيعة نوعية وبالجملة هل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة نوعية في محل وبعضها لا في محل الم
قلت الظاهر بالنظر الى الوجدان وان كان انه لا يجوز لكن يشكل اقامة البرهان عليه فتيقن في هذا المقام ما يجوز
وحق البرهان ان الجسمية طبيعة واحدة لا تختلف افرادها الا بامور خارجة من الفصول التي لا دخل لها
في افادة الجسمية وكل ما لا تختلف افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة
نوعية محصلة ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان آخر بان نضم اليها الكبرى فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية وكل طبيعة
نوعية لا تختلف افرادها في نحو الوجود ينتج ان الجسمية لا تختلف افرادها في نحو الوجود وهو حق بالملازم المتقدم
وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجة الى المادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو

وبعض افرادها غير محتاجة الى المادة

الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا بان يكون تارة موجودة بوجود رابطي في محل
في مادة وتارة بوجود في حد استقلالها قايم لا في محل في اللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء النوعي
ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة

في المادة والنفي فهما نوعان مختلفان من الوجود ولا يمكن ان يكون المقسم لهما طبيعة واحدة نوعية
بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة وسبب من اللواحق فكل ما يحتاج
في المادة لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا آخر فالجسم وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده
دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها مفتقرة الى المادة
فعلم ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه عليها وهو ان الجسمية يمكن
ان توجد على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يوجد بنفسه
الواقع وقد يوجد شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد في الجهات الثلاث كان
جسمية مجردة لا توجد كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كان مركبة
من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني
الى المادة حاجة في الماهية والقوام ويتضح لك هذه المعاني في مباحث الماهية حيث نذكر ان الفصل اي
معنى فصل واي معنى صورة واي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته النوعية انه لو امكن وجود المجرد
عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا انتهى فقد عرفت ان ما اثبته البرهان ليس مجرد ان بعض افراد
الجسمية محتاجة الى المادة حتى يحتاج تمام المطلب الى ما ذكره ثم ما ذكره من ان الحاجة والغنى نوعان من الوجود
ولا يجوز ان يختلف وجود نوع واحد بالنوع فامر لا يحصل له عند العقل السليم كما لا يخفى على من له ذهن
وهم وطبع مستقيم ولا يخفى ان الدقيقة التي ذكرها من ان الجسمية قد يكون بمعنى الصورة فقط وقد يكون
بمعنى المجموع المركب من المادة والصورة وان المعنى الاول يحتاج في الوجود الى المادة والثاني في الماهية والقوام

٣ فصل في ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

كانها ليست مرادة في مقابل ظاهر او كانها لا يحتاج الى حملها من باب الواحد حيث يوجد تارة انه نفس الواحد
وتارة انه شيء هو الواحد ولعله ما سنذكر بعد ذلك من الفصل بين الفصل والصورة والنوع ومن ان صورة
الشيء تمام حقيقته كانه لا دخل له في المعنى الذي هو بصدده وهو ظاهر فافهم **قوله** يستحيل ان يوجد بالفعل
مقدارة عن الصورة اي صورة كانت لا خصوص الصورة الجسمانية وما ذكره بقوله وايضا انها
ان فارقت آه يثبت به انه لا يجوز تعريها عن الصورة الجسمانية **قوله** وهم يوضح ذلك الشيخ آه اثباتا

آه حاصلة اما ما ان كل شي يوجد فيه شي بالفعل ومع ذلك كان فيه استعداد شي لكان له امران المادة
الاجزاء اذا فرض تعريها عن جميع الصور وكانت موجودة فلا شك انه يكون امرا بالفعل اذ كل موجود
مستقل بالوجود امر بالفعل مطلقا وفيه ايضا استعداد الاشياء اذ هو ماخوذ في الهيولى فيكون فيه امران
مادة وصورة وكلامنا في المادة الاخيرة وهذا اشرنا سابقا ان هذه المقدمة اي ان ما فيه فعلية واستعداد
ففيه امران لو تمت لدلت على ان الهيولى على تقدير المفارقة ليس فيها امران اذ العقل يحكم بان كل
موجود ممتاز فيه فعلية ولا يمنع كونها محلا للصورة ومتقومة بها في نفي ذلك نعم لو قال احد بان الهيولى
والصورة متحدان في الوجود كما قال بعض لما كان بعدان يمنع في المقام ثم قيل في هذا المقام المعتمد
في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما
بينه الشيخ امر حقيقته انه موجود مستعد فالاستعداد فصل الهيولى وكل ما كانت ذاته جنس القوة والاستعداد
لا يمكن وجوده معرى عن الحصول وتحصله بواحد من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها
موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها قوة
قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الانواع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار
امر لازم وتحصله بالفعل بسبب الجزء المادي فانه الجزء الذي به يكون الشي بالقوة كما في ان الكلي الطبيعي
كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج مع ان كل موجود لا بد ان يكون متخصصا فان معنى ذلك اعم
من ان يكون متخصصا بذاته ومن حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو
كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا صوريا للشي لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض
موجود مستقل وذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشي كما ان
الصورة للشي فانها بالفعل ذلك الشي وثانيها ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن
الصورة لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك بيان الملازمة انها لو وجدت كذلك
بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شي آخر فيكون ذلك الوجود لها مركبا من مادة و
صورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن

الصورة اول صورة تقوم الهيولى المسبقة هي الجسمية لان الهيولى ما لم تجسم اولا صارت مطلقا لم تتنوع
بالانواع الجسمانية والانواع انواعها اذا كان المطلوب اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا
زمانيا بحسب التقوم الاستعدادي والا بالنظر في الترتيب الذاتي من الموجودات في انفسها كل ما هو اقوى
تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا فبعض تحوميرا فالصور النوعية التي هي مبادي
الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس النامي
وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى التي بازاء الجنس الاقصى
الجوهر الذي هو جوهر لا شي وفيه نظر لان البرهان الذي سيجي الدليل عليه سوى ما ذكره الشيخ مطلقا لان المقدمة
القائلة بان ما هو محض القوة والاستعداد لا يجوز وجوده معرى عن الحصول وتحصله بواحد من الانواع ليس فيها
سوى ان ما هو موجود مستقل الحصول بالفعل مطلقا فالقوة لو كانت مستقلة فيها فعلية فالمفروض انها
قوة محضة وهو بعينه ما ذكره الشيخ ثم قد عرفت ان كون الهيولى جزء الموجود بالفعل وكذا كونها جزءا
ماديا لا يوثر في نفي وجودها بالفعل مع استيازها عن الصورة في الوجود وكونها محلا لها على ما هو الظاهر
كلامهم اما لو سلم كان يوثر الكادسات في الوجود وما ذكره من ان الهيولى بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر
ففيه ما لا يخفى وصحيح لان الهيولى نوع من انواع الجوهر كساير انواعه ومركب من الجوهر وفصله الذي هو
القابل المستعد على ما ذكره الشيخ فكيف يمكن ان يقال انه بازاء الجنس الاقصى الا ان يكون مراده التشبيه
في عمومه وابهامه فافهم **قوله** فيكون قد صادفه المقدار المخصص الخ اي يكون الاختصاص
بالحيز مقدما على مصادفة المقدار **قوله** فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه كذا وجد في
بعض النسخ الذي رايناه والاوجه الحصول والصواب اسقاطه من البين لتمام الكلام بدونه وعدم مدخليته في
المرام اصلا ولعله كان الواو بدل الفاء وفي بعضها الحصول بجعل الواو حالا كما لا يخفى **قوله**
ولا يجوز ان يكون الحيز قد حصل له دفعة آه فيه نظر اذ يجوز ان يكون سائر العالم الجسماني بما هو يكون حاصلا
كل من اجزائه المنفصلة مختصة بحيز حال مصادفة المقدار لا قبلها كما هو زعمهم ومن ان يكون حادثا و
يكون سائر اجزائه المختصة بحيز حال تلك المصادفة المقدار لا قبلها كما هو زعمهم من غير حاجة الى اختصاص سابق

فان قلت هذا الفصل ليس... [illegible]

والا لكر حيزا اولى بان حيزه

بوجود الاثم فان بها الصورة وحصل كل في حيزه الذي هو فيه كما هو في اصل الخلقة عندهم والحاصل انا لا نجد فرقا بين ان يكون العالم الجسماني

والقوة فكم ولو قيل ان حدوث الاجسام عندهم مما لا يصح اذ لا بد للحدوث من حركة سابقة ولا حركة عند
عدم الاجسام مطلقا نقول على تقدير تسليم كون زمان لحدوث فوق الفلك الاول جسم او اجسام كان
هيولى مجردة فلابسها الصورة الجسمية والنوعية وحصلت فوق الفلك الاول لا الكون ابتداء ان توجد
اجسام فوق الفلك الاول ولم تكن الاجسام منتهية اليه **قوله** وذلك المناسبة ومنع تحمل
للمنع مجالا **قوله** ولكن ان كان قوله المقدار آه او الوجه السابق جار فيه كالا يخفى قوله
على ان كل ما من شانه منطلق آه فيه منع اذ المسلم ان كل ما هو بسيط فهو من انباطه بحيز وفي وضع وجهة
ولا اساس على الانبساط فلا **قوله** وكيف يكون ذات لا جزء لها في القوة ولا بالفعل اصل الكم
الهيولى المفروض مجردة ذات جزء بالقوة وكانه اراد بذات الجزء بالفعل ذات الجزء حقيقة اي الموصوف
بالجزء حقيقة وبذات الجزء بالقوة الموصوف به بالعرض كما هو شأن الهيولى عنده ثم في بعض النسخ لا جزء لها
في القوة ولا بالفعل وعلى هذا الاختلاف في توجيهه **قوله** ولعله فانها لا يخ اما ان يكون آه فيلزم
ان وجود الهيولى ان كان وجود قابل بمجرد القابلية فلا يخ واما من معقول الجزء والقبول لا يمكن ان
يكون موجودا مستقلا بل لا بد من فعلية وان كان وجودا خاص بها اي حقيقتها ما هو المصطلح
الوجود الخاص امر متقوم اي امر فعلي غير ذي كم وغير ذي حيز ثم عرضه قبول الكم والحيز فلا يخ اما ان يحل
حقيقتها الخاصة بعد عروض في المعنى او لا والاول في بالضرورة وكيف يمكن ان يحل حقيقة الشيء لورود
عارض عليه والعارض حينئذ يعرض لاي شيء وكذا لو قيل ان حقيقتها تتبدل في لاستحالة الانقلاب
ضرورة والثاني لا يحل ولا ينقلب يمكن كان وجودها الخاص امرا لا يتقوم بالفعلية وعدم الحيز الى آخر
قابل فقط لكن عرضه او لا صورة فصار بها بالفعل امرا غير متحيز ولا متجزئ بل من قبيل المجردات ثم زال عنها
هذه الصورة وحصل لها الصورة الجسمية فصار متحيزا ذا اجزاء ومع تحقق الكلام حينئذ في الامر المشترك
الذي هو المادة الاولى حقيقة ولعرض فيه ما فرض وتم الدليل وانت خبير بان بهذه المقدمات مع
هناء الادخل له في الاستدلال بل يكفي ان يعرض او لا ما فرض الى آخر الدليل ولا حاجة الى تقدم الصورة
وهو ظاهر ولعله لو عليه ان في الشق الاول لا يلزم مطلوبه اذ غايته ما يلزم منه عدم جواز التعري عن مطلق الصورة

لا عن الصورة الجسمية الذي هو مطلوب على الظاهر ويمكن على بعد ان يحمل الكلام من قوله ولعله فانها لا
يخ الى قوله فلنفرض الان دليلا آخر على امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصورة لا عن خصوص الجسمية
ويكون قوله فلنفرض الان دليلا على امتناع تجردها عن خصوص الجسمية وفي الايراد بحث في الايراد
لكنه بعيد جدا واليه في لا تفاوت بعيد من هذا الدليل والدليل الذي ذكره اول الفصل سوى اشتماله
على زيادات لا حاجة اليها وقد قيل في هذا المقام وجه بسيط آخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود فاعل او قابل ولا ثاني كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وبرهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما
لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا يمكن تجردها من المقبولات وهذا هو المعنى لكن الشيخ اراد زيادة
الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول فلا يصح تعريها عن مقبول ما
وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط الى آخر ما قاله وفيه نظر لان غاية ما يلزم
من برهان القوة والفعل ان الهيولى يلزمه القبول لا المقبول فلا يلزم امتناع تعريها عن مقبول
ولو حمل الكلام على ان مراده ان الهيولى مجرد القابل ولا يمكن ان يكون مجرد القبول موجودا
بالاستقلال فيتبع مبعده عن العبارة يظهر في حد الفساد ما ذكره سابقا من انه يسمح له برهان على هذا المطلب
اذ ليس في هذا الا ما يسمح له صريحا فافهم **قوله** ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان
يكون حال الآخر كذلك بل جزء المادة او كلها لزمه ان يحدث عند المفارقة حال للمحدث لا آخر
لا بد لنفيه من دليل **قوله** فنقول ومع ان يخذ جوهران لا انهما ان اتحدا آه لا يخفى ان ما ذكره
وارد عليهم ايضا فانهم يقولون في مادة الهيولى ان الجسم اذا انفصل يصير الهيولى اثنين واذا اتصل بعد الانفصال
يصير الحاصلان الاثنان من الهيولى واحدا والجواب الجواب بل يحتمل من ان الاتحاد فيما لا مقدار له ممتنع
اذ معنى الاتحاد فيما له مقدار ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث للمادتين صورة مقدارية
واحدة نسبتها الى المقداريتين نسبة الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدا واما حقيقة الاتحاد من امرين
محصلين فذلك محال كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى قوله وكلامنا في نفس المادة

ايضا بعينه

ان يبسط

مادة اجزاء فاصلة ان بالبسيط اجزاء بالفعل
اي منفصلة ولا بالقوة اي متصلة لا تقبل
الكم اراد بذات الجزء

لا لشيء ذي مادة انتهى وفيه نظر اذ لا يلزم منه ما ذكر فيه ايضا الا الاتحاد من امرين محصلين اذ المفروض ان المادة
المشتركة من الصورة الجسمانية والغير الجسمانية يحصل لها صورة جسمانية واحدة وصارت جسما واحدا بالنوع
ثم انفصل الجسم وصارت المادة جسمين جسمانيتين بالعرض فيمكن ان يصير ما من الجسمين واحدا بسبب زوال
ما بين الصورتين وحدوث صورة واحدة عقلانية كما يمكن صيرورتهما واحدا بسبب زوال الصورتين وحدوث
صورة جسمانية واحدة والتفرقة لا بد لها من دليل فان قلت اذا فرض زوال احدى الصورتين وبقاء
هيولاها مجردة بصورة عقلية فنفرض الكلام فيما يحصص منه الحصة المجردة من الهيولى ونقول ان نسبتها الى
الهيولى مع قطع النظر عن تعددها ولا يمكن ان تبقى انها جزؤه لعدم تعددها ولا انها عينه لما ذكر الشيخ انه
يلزم ان يكون حكم الشيء وبعضه غير شيء حكمه ولا يحصل منه شيء وهو باطل بالضرورة قلت انا نقول ان نسبة
حصة من الهيولى المتصورة باحدى الصورتين الى اصل الهيولى المجردة في نفسه عن المقدار والحيز ونحوهما فهو في حكم
نحو قولنا تقدير **قوله** فيجب ان يكون ما ليس لها صورة جسمانية لها صورة مقدارية وتخصيص
فيه ان المدعى ابطال الاختلاف بالتفاوت في المقدار او غير ذلك وبهذا لا يبطل الا الشق الاول والثاني
ان يبطل شق الاختلاف لعدم ما ابطل به الاختصاص **قوله** وبالجملة كل شيء يكون فيه وقت من
الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد الانقسام آه ان اراد باستعداد الانقسام الاستعداد
القريب له فهو وان لم يحصل الا بمقارنة المقدار الذاتي كما قاله لكن لا يلزم ان ما يكون في وقت من
الاوقات ان يصير اثنين لا بد ان يكون في طباع ذاته الاستعداد القريب للانقسام بل يكفيه الاستعداد
البعيد وان اراد مطلق الاستعداد فهم انه لا بد منه في جواز صيرورة شيء اثنين لكن لا نم انه لا يحصل الا بمقارنة
المقدار الذاتي لا ان يقال ان هذا ليس كلاما على حدة بل هو نتيجة كلامه السابق ومبني عليه وح يمكن ان
يحمل الكلام على كل من الشقين ويتم بالدليل الذي ذكره وان كان فيه في تمام الدليل لكنه امر آخر وقد تقدم فيه
ولا يلزم هنا ايراد آخر هذا وقد قيل في هذا المقام بعد شرح قول الشيخ تقريرا بعبارتين والتحقيق ان الهيولى
في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لمهيتها نحو آخر من الوجود به يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة ولا يمكن الذي
ان يصير امرا يكون في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية وجودها وجود غير قابل للانقسام

لكن للذهن ان يتصور لها بحسبه عنوان جوهر بالقوة غير محصل الهوية غير قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر متصور عقلي غير قابل للقسمة اصلا لكن ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقة غير حقيقة
الهيولى الا انها يصلح ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا
الحقيقية وبهذا الوجه يستقيم الاحكام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية انتهى وفيه نظر في
غاية ما يلزم من كلام الشيخ على تقدير تمامه ان الهيولى لا بد ان يكون في الخارج مقارنا للمقدار دائما واما ان
يكون قابلا للقسمة الفكية ايضا كانت سواء كانت في الذهن او في الخارج فلا يلزم من شيء مما ذكره اصلا
وهو ظاهر بل لا يلزم منه ان يكون قابلا للقسمة الوهمية ايضا اينما كانت بل يجوز ان يكون في الذهن مجردة
من المقدار كما يشعر به كلام الشيخ بعد ذلك بطريقة لطيفة ستشير كيف يحكم بان الهيولى لا يمكن تعقلها مع
ما ذكر سابقا من ان حقيقتها الجوهر المستعد وهو الاستدلال عليه ولو لم يكن تعقلها بل وجهها
لا يكمل تمام الاستدلالات المذكورة فافهم **قوله** ولان هذا الجوهر آه قيل يريد بيان صحة
التخلخل والتكاثف الحقيقيين اللذين هما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان الهيولى في ذاتها مستعدة
وان كان وجودها غير منفك عن كمية لا ان الدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى فهي
امر مغاير للمقدار في الوهم فان نسبة الهيولى في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا تخصص
ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون
مقدار اكبر او اصغر منه وان كانت الصورة الخارجية للجوهر واحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة
الجوهرية بعينها لا تتغير بالاجزاء لما تمتاز بمتعدد او حيثيات ولا التفاوت بين واحدة منها وواحدة منها وبين واحدة
اخرى في العظم والصغر وغير ذلك يجب ان يكون لها اينما كانت بحسب طبيعتها من المقدار فهي ليست من الاقسام
نقدر دون قدر فنسبة ما هو متحيز في ذاته كالهيولى او غير متحيز في ذاته كالهيولى او غير متحيز الى امتداد وحيثيات
حسيا بل فرضيا عقليا كالصورة الجسمية الى مقدار معين نسبة واحدة ولا كان له مقدار
طبيعي مساويه دون ما ينقص عليه او ينقص عنه والحال انه غير متحيز وغير مختلفة النسبة الى كل حد من التخلخل

ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزءا من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن
ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل ويطابق جزء جزء المقدار وكله
كل المقدار كسائر الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والطرف وغير ذلك
فظهر مما ذكرنا انه يمكن للمادة ان يصغر بالتكاثف ويعظم بالتخلخل انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الهيولى
مغاير للكم والمقدار لا يقتضي ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية الا يرى ان الصورة الجسمية
مغايرة للكم مع ان نسبتها الى جميع الاحجام ليست على السوية واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الصورة
الجسمية لا اجزاء لها حسيا ووهميا او خياليا فرضيا عقليا ان اراد به ان طبيعة الصورة كذلك فهو كذلك
لكن لا ينفع فيما هو بصدده وان اراد ان الصورة الشخصية كذلك فلا اخفاء في بطلانه وعدم معقوليته
بل لا بد ان يق كما اشرنا اليه سابقا ان الصورة الشخصية لها في ذاتها اجزاء خاصة لا ان يحصل لها
الاجزاء باعتبار عروض الامتداد وتلك الاجزاء الخاصة يلزمها الامتداد قطعا وذلك لما ذكرنا
من ان البديهة حاكمة بان الشيء الذي لا يكون له اجزاء في ذاته لا يمكن ان يحصل له بسبب الغير اجزاء
بمنزلة الذاتيات كما لا يمكن ان يحصل اثبات الشيء من غيره كذلك لا يمكن ان يحصل جزء من غيره
وهو ظ وعند هذا الفرق هناك بين الصورة الجسمية ومن الهيولى والاعراض فالصواب في توجيه كلام
الشيخ ان يق مراده ان الهيولى لما لم يكن لها في ذاتها اجزاء لم يكن متكممة بذاتها كالصورة الجسمية
لما ظهر في ضمن اثبات الهيولى بالبرهان الاول ان ما يكون كذلك ينعدم بالانفصال والهيولى لا بد ان لا
ينعدم بالانفصال فاذن لا يجب ان يخص ذاتها بقبول حد وقدر معينة بل يمكن ان يجوز العقل
ان يكون نسبتها الى جميع الاقطار والاقدار على السوية فيمكن ان يقال بهذا المعنى ان يصغر بالتكاثف
ولئن كانت الصورة واحدة
ويعظم بالتخلخل فما ذكره رفع الاستبعاد في التخلخل والتكاثف وبيان صحة تجويزهما لا اثباتهما في الواقع ثم
يستدل بعد ذلك على وقوعهما بشهادة الحس وعلى هذا الايراد على الشيخ شرح في كلامه هذا اشرنا في المقام الثاني
قد اشرنا اليه سابقا ايضا وهو ان الصورة الجسمية كما علمت لا بد ان يكون لها اجزاء معينة في ذاتها
ولا يمكن ان يحصل لها الاجزاء بسبب المقدار وحينئذ يشكل امر التخلخل والتكاثف مع بقاء الصورة الجسمية

الواحدة بعينها كما اشار اليه الشيخ ههنا ايضا حيث قال وان كانت الصورة الجسمانية واحدة ولعل
النقض عنه على ما حققنا سابقا بان يق ان بالتخلخل والتكاثف لا يزيد الاجزاء ولا ينقص عما هو في الواقع
من حيث الجزئية انما يتبدل اوضاعها حيث كانت مندمجة فيصير متفرقة او بالعكس وبذلك يتفاوت
مقدارها وكميتها فتدبر **قوله** وهذا محسوس اي وجود التخلخل والتكاثف محسوس يشهد به الحس
على ما ذكره من الامثلة المشهورة التي لا حاجة الى ذكرها **قوله** بل يجب ان يكون بعض المقادير عليها
اه قيل نعم لا يكفي في تعين المقدار الحسي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب غيرهما
وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالهما المفارقة لهما لانه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لهما كالصور
والاعراض واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخ اما ان يكون افادته للمقدار
للمادة المعدة بتوسط شيء آخر بان يوثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يفيد استعدادا او لم يفيد
بواسطة المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء آخر فالشق الاول من الترديد الاول هو المطلوب وكذا
الاول من شقي الثاني يرجع الى ما هو المطلوب وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف
المقادير في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو باطل والا لزم ان
يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية في الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى قابلة
صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا
يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه فكذا
الملزوم انتهى وفيه نظر اما اولا فلانك قد عرفت ان الصورة الجسمية لها في ذاتها اجزاء فيجوز ان يقتضي مقدارا
خاصا ويحصل للهيولى ايضا بذلك القدر بسببها فلا حاجة الى امر آخر بل نقول لا يلزم من كلام الشيخ ان الهيولى
يجوز العقل ان يكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية ولم يثبت ايضا كذلك في الواقع فيجوز ان يقتضي الهيولى
كل منها مقدارا خاصا فهذا الاختصاص من دون حاجة الى سبب آخر فان قلت ما ذكره من شهادة الحس بالتخلخل والتكاثف
يدل على ان نسبة الصورة الواحدة والهيولى الواحدة الى المقادير المختلفة واحدة في الواقع لا بمجرد تجويز
العقل فلا يمكن اذن اسناد المقدار الى الصورة الخاصة والهيولى الخاصة قلت لعل الصورة الخاصة او الهيولى

الكامنة بتقشيان الطبع قدرا خاصا ان لم يكن مانع من خارج كالقسر الذي يحصل به التخلخل والتكاثف مثلا
الا ترى انهم يسندون المقدار الى الصورة النوعية مع ان في صورة التخلخل والتكاثف قد يبقى الصورة
الواحدة النوعية بعينها ويمكن دفع الايرادين عن الشيخ بان يقال مراده ان الهيولى لا يكفي في
تعيين المقدار بل لا بد من امر غيرها من صورة واحوال اما سواء كانت صورة جسمية او لا كما قاله القائل
من ان الصورة الجسمية ايضا لا يكفي وح اندفاع الايراد الاول ظاهر واما اندفاع الايراد الثاني فان قلت
هل يمكن دفع هذا الايراد بان الهيولى قابلة محضة فلا يمكن ان يقتضي قدرا خاصا على ما فهم من كلام القائل
قلت لا اذ منع اقتضائها المقدار الخاص ليس الا انه لا اتصال لاجزاء المقدار وهذا لا ينافي كونها قابلة محضة
اذ ليس فيه فاعلية اصلا واما ثانيا فلان كون نسبة الفاعل الخارج الى المقادير واحدة على تقدير تسليمه
انما هو على تقدير تسليمه انما هو على تقدير عدم حصول امر خارج واما على تقدير حصول امر خارج فلا مثلا ان
نسبة الفاعل الى جميع الصور على السوية وعند ما يحصل فاصل الجسم وقطعه بوجه خاص يفيض من الفاعل
صورتان خاصتان على المادة مع تساوي نسبته الى جميع الصور من دون حصول استعداد خاص للمادة
كذلك يمكن ان يفيض عنه مقداران خاصان ايضا بدون استعداد وعرض في المادة ويمكن ان يقال انه
ليس فيما قلته ان لا يكون استعداد وحال للمادة بسببه يفيض الصورتان من الفاعل بل المقداران السابق
والصورة السابقة اللذان لها انما اعداها لقبول هاتين الصورتين وهذين المقدارين وما ذكره الشيخ من
انه لا بد من صورة او عرض في المادة ليتعين المقدار اعم من ان يكون ذلك العرض نفس المقدار او
جزءه وفي الجملة نفس المقدار او الصورة لها مدخل في تعين المقدار فلا نقض فافهم قوله ومع ذلك
ايضا فليس يجب ان يصير آه اي على انا نقول انه لا يجوز ان يصير عن ذلك السبب حجم لا ان يصير
عنه حجم متساو في جميع الاجسام اذ عند تساوي النسبة كل حجم يصير يكون ترجيحا من غير مرجح قوله
ولا ايضا لكونها مادة لها مصور بالكلية المصور بصيغة اسم الفاعل اي المقدار الخاص لا يجوز ان يكون لنفس
المادة بذاتها ولا للمادة باعتبار ان لها فاعلا يصورها بالكلية اي لنفس المادة مع الفاعل فقط
بل لا بد من امر يستحق به المادة لان يفيض من الفاعل الكمية الخاصة فلا يمكن ان يفيض منه الكمية الخاصة

فبان يق ان تشخص الهيولى بالصورة فالهيولى المتشخصة
اذا اقتضت مقدارا معينا فللصورة مدخل فيه ايضا
وهو المطلوب

[illegible]

فنقول فيمكن في ايضا انه كما ان الامر الخارج الذي
هو الفصل يفيض من الفاعل صورتان خاصتان
على المادة

من دون مرجح والا لزم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الفاعل والقابل الى جميع الاحجام والاقدار
قوله ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا اي ذلك الامر الذي به يفيض من الفاعل الاقدار
المختلفة على المادة يجوز ان يكون امرا مختلفا بالنوع مطلقا كالحرارة والبرودة فان الحرارة مثلا
للمقدار الاعظم والبرودة للمقدار الاصغر والحرارة والبرودة مختلفتان بالنوع راسا ومطلقا لا
انهما يعدان بحسب الظاهر تحت نوع واحد قوله ويجوز ان يختلف بالاشد والاضعف كمراتب
الحرارات والبرودات فان كل مرتبة منها يقتضي مقدارا خاصا وتلك المراتب وان كانت امورا مختلفة
بالنوع عند التحقيق لكن بحسب الظاهر يعد نوعا واحدا فجميع مراتب الحرارات يعد من نوع الحرارة وجميع مراتب
البرودات يعد من نوع البرودة قوله وان كان الاشد والاضعف قد يقارب
الاختلاف في النوع آه المقاربة والمخالفة التي ذكرها بين الاختلاف بالنوع وبين الاشد والاضعف انما
هو ما ذكرنا من ملاحظة الواقع والظاهر واما باعتبار ان الاختلاف في النوع مطلق وهذا نوع خاص منه واما
باعتبار انه لا يرى ان التفاوت بالشدة والضعف تفاوت بالفصول بل بالصفات واما انه
راي الاشراقيين من ان التفاوت بالشدة والضعف في نفس الماهية لا بامر آه فافهم قوله وهذا
ليفيد للطبيعيات اي يفيد المادة المعينة لمقادير مختلفة وجواز تعاقبها عليها مبدأ من مبادي الطبيعيات
اذ تبتني عليه كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب والرياح
والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كذا قيل قوله ولينفه فان كل جسم مختص لا محالة
آه يريد اثبات الصور النوعية للاجسام وحاصله ان كل جسم مختص بحيز يطلبه عند الخروج عنه ويسكن فيه
عند الوصول اليه وذلك ليس للجسمية لتساوي نسبتها الى جميع الامكنة ولا للهيولى لكونها قابلة محضة فيكون
لامر آخر غيرهما وهو الصورة النوعية وكذا بعض الاجسام غير قابل للتشكل والانفصال وبعضها قابل
لهما بعسر وبعضها بيسر وما ذلك الا للصورة النوعية لا للجسمية والهيولى لما ذكرنا ولا يخفى ان الدليل الاول
يمكن توجيهه بوجوه احدها ان يكون بيان اختصاص كل جسم بحيز بناؤه على المشاهدة كما نشاهد في الاجسام
وعلى هذا ليس بتام اذ لا نشاهد الطلب في الافلاك وثانيها ان يكون بناؤه على النحو المشهور من ان كل جسم

او داخل طبيعة يكون في مكان مخصوص من هذا الوجه عام وثانيها ان يكون حاصل الدليل ان كل
جسم في حيز لاخر وكونه فيه لابد له من سبب وهذا ايضا عام لكنه دون ما قبله في الخفاء ثم ههنا مقامان احدهما
اثبات امر في الجسم سوى الهيولى والصورة الجسمية الآخر كون ذلك الامر صورة اي جوهرا لا عرضا اما الامر
الاول ففي الدليل الاول تمسك تارة في نفي كون ذلك الاقتضاء والطلب لامر خارج باجراء الدليل
على النحو المشهور من ان نفرض الجسم مخلى بطبعه بحيث لا يؤثر فيه امر من خارج والكلام له وعليه مشهور في الكتب لا
حاجة الى ذكره وتارة بان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية وهو كما ترى وتارة بانا نعلم بديهة ان
هذا الطلب والحركة من ذات الجسم لا من خارج وهو قريب وفي الدليل الثاني ايضا تمسك بالوجهين الاخيرين
وقد عرفت حال كل منهما واما الامر الثاني فتارة تمسك فيه بانا نعلم بديهة ان الامر الذي في الجسم وهو مصدر
الآثار المحسوسة منه امر داخل في حقيقة الجسم التي لها وحدة حقيقية ونعلم ايضا بديهة ان الواحد بالوحدة
الحقيقية لا يتألف من الجوهر والعرض فيكون ذلك الامر جوهرا او كل من المقدمتين محل كلام وتارة
بان اختصاص الاجسام بالاعراض لابد له من سبب ولا يكون من الهيولى والصورة لاشتراكهما ولا من الخارج
لتساوي نسبته فيكون لامر داخل واورد عليه تارة بمنع تساوي نسبة الخارج وتارة بالنقض بالصورة النوعية.
اذ نقول ان اختصاص الاجسام بالصور ايضا لابد له من سبب وفي آخر الدليل فيلزم ان يكون للصور ايضا صور
اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد يدفع هذا النقض بان الصور سبب لتخصيص الاجسام فلا يتجه السؤال الا لم
اختص هذا الجسم بهذه الصورة بخلاف الاعراض هذا وقد قيل في اثبات ان هذا الامر صورة لا عرض ان
الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت في اثبات للاجسام مبادي العقول لها فيكون جواهر
اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها وينتقل الكلام
الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات من ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعي
انواعا والاولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب انتهى وفيه نظر لجواز ان يكون التسلسل بطريق التعاقب
بان يكون كل عرض سابق معدا للاحق وهو غير محال عندهم ثم قال هذا القائل طريق آخر لاثبات
هذه الصور من جهة تقومها بالطبيعة الجسمية وجودا افادها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها

في الوجود الى محصلات ومقومات اخرى اذ محال ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية
امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق فاذن هذا الجسم يكون جنسا ام
وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان تقومه وتحصله بالفعل شيء وهو عرض لا معقول
وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوام مهيته ومعنى وهو جوهر فذلك
المقوم جوهر وهو المسمى بالصورة والطبيعة انتهى وفيه نظر لان ما ذكره من ان الجسم المركب من الهيولى
والصورة محال ان يكون امرا قائما بالفعل ان اراد انه لا يجوز ان يكون بحسبه محصلة في الخارج فهو ممنوع كونه
ممنوعا على خلاف ما صرح به الشيخ سابقا من ان الصورة الجسمية محصلة فاعلية واعترف به هذا القائل ثم و
ههنا ايضا وان اراد ان وجوده في الخارج موقوف على الصورة النوعية وان للصورة النوعية مدخلا في وجوده
فهو اول البحث وعين النزاع فكيف يسلم ذلك مع انه يقول ان الصور النوعية اعراض وهو ظاهر ثم قوله يجب ان
يكون داخلا في قوامه موجودا الا انه لم يمنع الالان يحمل على مجرد انه لابد ان يكون له مدخل في وجوده ثم قال
هذا القائل كلمة عرشية ان الذي يرى انا انتهى اليه سوره وافاض على قلبنا فضله هو ان الصور النوعية ليست بجواهر
ولا باعراض بل هي موجودات خاصة متحد بابيات النوعية الوجود ليس لها جوهرية في ذاتها ولا عرضية بل انما يوجد
بالمهية يوصف بما يوجد بها وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصور والجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن بحذاء هذه الوجود الا ان العقل ان يعرف منها بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما الام
اتم لا كالاخر عارض اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من
استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل بعينها الصورة
الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شيء من المقولات
الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وبهذا اشبه حال الوجود من ان وجود
الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا مهية للوجود وبهذا انه حتى يكون له جنس لكنه متحد
مع المهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا انتهى واثبت
حينئذ بان هذا الوجود الذي ذكره كما انه وجود للفصل لابد ان يكون وجود للجنس ايضا فيكون جوهرا المركب

وجود البسيط فيرجع سواء امور متعددة من الجنس والفصل فيلزم ان ينتفي التركيب الخارجي راسا وهو خلاف
الضرورة فافهم **قوله** فاذن المادة اذا اخذت في الوهم فقد حصل بها ما لا يثبت معه في الوجود
يعني ان المادة اذا اخذت في الوهم فقد حصل بها حصول سواء الوجود لا يثبت المادة مع ذلك الحصول في الوجود
اي الخارج والحاصل ان تجرد المادة عن الصورة في الخارج محال لكن يمكن في الوهم وهو الظاهر من سياق
العبارة وقد قيل في تفسيرها فاذن المادة مطلقا اذا اخذ ما الوهم عن الصورة وصيرها في الذهن بحيث
لا يصل الاشارة والقسمة والتحيز فكانه قد حصل المادة غير المادة وحصل بها امر لا يكون ثبوته بحكم اللزوم في الوجود الخارجي
وقد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على
الموضوع بحسب نفس الامر انتهى وهذا مع بعده عن العبارة قد تكلمنا عليه سابقا **قوله** وليعلم ان

فصل في تقديم الصورة على المادة

كلامنا في الحال بين المادة والصورة آه يعني ان الكلام في العلاقة التي بين المادة والصورة من حيث
الوجود اذ بينا ان كلا منهما لا يمكن ان يوجد بدون الآخر ونحن نريد ان نحقق ان هذه العلاقة التي
بينهما من حيث الوجود من اي جهة فنقول لا يمكن ان يكون من حيث ان الهيولى استعداد للصورة لان
الاستعداد للشيء من حيث هو استعداد لا يوجب وجوده بل لا بد من امر آخر وهو ظاهر وان كان الاستعداد
للشيء يجوز وجوده لكن الكلام في وجوب وجوده ولزومه وانه من اي جهة وقد قيل في توجيه هذه العبارة ان الكلام
في الحال بين المادة والصورة المتلازمتين الموجودتين معا واضافة الاستعداد والاعراض للمادة بالقياس
الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة
بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة للمادة بالقوة واذ تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى
هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود وكلما حصلت الصورة تجدد لها نحو
آخر من الوجود ويقع به مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم
الوجودي على نحو غير التضايف انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ وان كان يجوز ذلك بناء على هذا الحمل
وايضا الاستعداد المأخوذ في الهيولى الذي خرج من البرهان ليس الا محض القبول لا الاستعداد بالمعنى المصطلح
الذي لا يجامع الفعل وهو ظاهر **قوله** فلا يجوز ان يكون رفع احدهما علة آه لا يخفى انه في مقام حيث

الرفع في البين وهذا التطويل الذي تجشمه الشيخ مستدرك في البيان وليس ايضا ما له مدخل في توضيح المقصود
وتبيينه بل لا فائدة فيه الا تكثير السواد وتسويد الفؤاد وكان حق البرهان ان يقول وكل شيئين ليس احدهما
علة للآخر ولا معلولا لازم بينهما بهذه العلاقة فاما ان يكونا معلولين لثالث لان مثل الهيولى والصورة لا يمكن ان
واجب الوجود فيكون ممكن الوجود ولا يجوز ان يصير كل منهما واجبا بالآخر اذ هو خلاف الفرض فيجب
ان يصير موجودا صاحبه في آخر الامر اذ لا يتناهى في العلل فثبت ثالث حتى ان يكونا معلولين لثالث فلينظر كيف
يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما قوله واما ان كان رفع احدهما واجب حيز بان يهدا القدر
يتم البيان ولا مدخل للزوائد التي اوردها الشيخ ههنا لا في التتميم ولا في التوضيح **قوله**
فيجب ان يصير واجب الوجود وهو صاحبه آه فيه نظر اذ جميع الممكنات لا يلزم ان ينتهي الى علة واحدة
من جهة كيف ولو كان كذلك للزم من عدم كل ممكن معاذ الله تعالى عدم الواجب فالصواب ان لا يتعرض
لهذه المقدمة بل يقال ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر لا بد ان يكونا معلولي علة ثالثة رابطة
بينهما وهذا الرابط اما ان يقيم كلا منهما بالآخر او احدهما بالآخر والاول مع تعين التالي فيؤول الى الآخر
على الشق الاول من علية احدهما للآخر هذا وفي هذا المقام ابحاث كثيرة اوردناها في تعليقات الشفاء
فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها **قوله** ويكون الحق هو القسم الذي قلنا آه فيه اذا كان احدهما
بعينه اقرب فيرجع الى القسم الاول في الدليل الذي قلنا ان احدهما علة والآخر معلول كما ان
القسم الاخير الذي يأتي بعد ذلك ايضا يرجع الى هذا القسم فلا بد ان نقدر بحيث ان احدهما علة للآخر
فلا ينبغي ان يظن انه ابطاله وقيل في توجيه هذا المقام اشارة الى هذا القسم الذي ذكر الشيخ انه يرجع الى
القسم الاول وهذا هو موضع الحق على وجه واحد من الوجوه والى تحقيقه اول النظر اذ الحق ان العلاقة
بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الثاني وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب هو رفع الآخر وذلك يستلزم ان يكون
وجود احدهما علة علة الآخر والآخر معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع
الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والآخر معلولا وهذا الشق هو كون احدهما علة مطلقة للآخر الآخر

اولا ولا يجوز فيه ان لا يكون معلول لثالث

معلول م

معلول صاحبه وعلى العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فينحصر جميع الامر هنا الا ان يكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للآخر والآخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما يستظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تبيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علة مستقلة ام غير مستقلة انتهى وانت خبير بان حمل الحق في كلام الشيخ على ما فهم من كلام هذا القائل بعيد جدا بل الاظهر ما ذكرنا مع ان ما ادعاه ان الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما لازم معلولي علة واحدة امر لا شاهد عليه اذ لم يثبت من كلام الشيخ في هذا الموضع ولا في كلام غيره ان الهيولى والصورة لا بد ان يكونا معلولي علة واحدة بل الشيخ يصرح بعيد هذا بان علة الصورة يجوز ان يكون غير علة الهيولى التي والصورة لا بد ان يكونا يشاركهما الصورة الا ان يكون المراد معلوليتهما لشيء ثالث باعتبار انهما لا بد ان ينتهيا بالآخرة الى واجب الوجود لكنه بعيد في المقام وان كان الشيخ حمل هذا الانتهاء هنا من قبيل الاشتراك في العلة ثم ما ذكره من ان هذا الشق ان كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فامر غريب ليت شعري من اين فهم ان هذا الشق وان كان باطلا لكن لم يلتفت الشيخ الى ابطاله فامر غريب الا ان يكون احدهما علة مطلقة للآخر اذ ليس فيه الاطلاق العلية لا العلية المطلقة فتثبت **قوله** لان لها قوة القبول قد عرفت ان ليس المراد بالاستعداد هنا سوى القبول وهو لا ينافي العلية الدوام وفي نفي علية المادة بالنسبة الى الصور التي لا تفارقها بهذا الوجه يشكل الا ان يحمل الكلام على ان المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له بل لو كان سببا له لكان فيه فعلية وراء الاستعداد وكان قوله ولو كان سببا وجها آخر لان لا يكون من تتمة سابقه لكن لا يرد الايراد على هذا الوجه الآخر وسلم الاول عنه **قوله** فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم الحجة توجب وجود المستبين جميعا الظاهر ان هذا اشارة الى كون الهيولى علة لما هو مفارق ولما هو مباين وان المستبين بها ويحتمل ان يكون اشارة الى كون العلة متقدمة بالذات والزمان وكونها مقارنة ومباينة جميعا ويكون المثال بمعنى الترديد كليهما ومثال المستبين في الترديد الاول وفي الثاني مثل الموضوع للعرض والباري تعالى للعالم وقد قيل وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى والماهية علة للوجود قياسا على لوازم الماهيات فوجودات

والاستعداد ... امر

الماهية لا بشرط الوجود علة لوجودها وليس بجائز ذلك في غير وجودها بل اشترط الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وبعضهم من زعم ان السبب لشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا السبب على سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم يشرح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المعلول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يكون مثال الاربعة للزوجية والمثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها والغرض من هذا التعميم والذي قبله ان ابطل وتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليست من جهة انه لو كانت علة لها للزم ان لا يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة للمعلول فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا انتهى **قوله** فيكون المادة في الحقيقة لها قبل الصورة ولا خاصية كل صورة فانما يكون من تلك العلل وانما يكون كل صورة ما آة هذا الاستدلال من العجائب اذ الظاهر على كل احد انه اذا كان شيء مع امر سببا لخصوص نوع من الطبيعة ومع امر آخر لخصوص فرد آخر منها وهكذا فلا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون لذلك الشيء صنع في تلك الخصوصيات اصلا الا ترى ان الشيخ مع هذا يقول ان الافادة تحصل من سبب معنى ومن كيفية لا عينها ثم تلك الكيفية يقيم المشاع على خاصية غير الخاصية التي يعينه كيفية اخرى فلو كان ما ذكره الشيخ ههنا حقا للزم ان لا يكون لسبب المعنى دخل في الافادة وبالجملة فساد هذا اظهر من ان يخفى ثم قيل في هذا المقام في توجيه هذا الوجه ولا الوجه الثالث فهي ليست سببا للمقولة مستندة معتمدة وهي ان الجسمية وان كانت باعتبار انها مجردة في الذهن عما عداها ماخوذة بشرط لا منها ومباينة للابعاد الذي هو جنسه جزء للاجسام الطبيعية عالمحمولا عليها متحققة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاطلاقية وعدم شرط التجرد عنها في الخارج وللاطلاق والتعين وجب وجودها في الاعيان الطبيعية متعينة غير مجردة عن ا...

المخصصات له

المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون
اما فلكا او نارا او هواء او ارضا او ماء وهذا مثل الشيء جنسا هو حيوانية جملة فلكا او عنصرا او انسانا او غير
ذلك بل حصول الجسمية ووجودها تابعان لحصول الطبيعيات الصورية التي بها تصير انواعا بحسب
احد الاعتبارين وهما ذكرناه اولا باعتبار آخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة
لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة الانواع والتالي ظاهر فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان
المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها لما علمت ان المادة شيء بالقوة والقوة امر عدمي والعدم
هو عدم لا اختلاف فيه اه وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة لهيولى
العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصور الملازمة لها المقومة لوجودها لا بمعنى انها كذلك
في ذاتها باعتبار ذاتها اذ لا ذات لها مجردة من الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في
انفسها لكانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في
ذاتها الا بالصور فاذا كانت كذلك كان ما تقتضيه وتستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة الماهية اذ اللازم
المتفق متفق على آخر ما قاله وانت خبير بان ما ذكره في بيان الملازمة مما لا محصل له اه وقد مر اشارة اليه فيما سبق
ان كون الجسمية المأخوذة بشرط لا نوعا محصلا في الذهن بما ذاته به فان اريد به انه يجوز ان يكون
الجسمية بهذا الاعتبار موجودة في الذهن من دون ان ينضم اليها شيء في الوجود بمعنى كونها موجودا بوجود
واحد وان كان لا يمكن ان يوجد في الخارج كذلك فهو فاسد قطعا اذ كل جنس حاله كذلك لا يمكن ان
يوجد في الذهن بشرط تجريده عما عداه من المعاني الفصلية وان كان لا يمكن وجوده في الخارج كذلك ففي
اي منع لما ذكره الشيخ وتحتم الاستدلال عليه من ان الجسمية طبيعة نوعية واختلافها بالخارجيات دون
الفصول وما ذكره هذا القائل لبيانه من انها نوع محصل غير مختلف الافراد وان اريد به منع آخر فليس ابدا
فهم منع معقول لانه في المقام سوى ما ذكرنا ثم الوجه الذي ذكره لكلامهم من ان هيوليات الافلاك متخالفة
الانواع تجري في العناصر ايضا مع انهم فرقوا بين هيولى الافلاك والعناصر وقالوا ان هيولى الافلاك متخالفة
بخلاف هيولى العناصر الا ان يفرق بينهما باعتبار ان هيولى العناصر عندهم تخص واحد مثل هيولى الافلاك

لم يكن تخصصها واحدا عندهم وان كانت نوعا واحدا اه اذا ذكرنا ظهر ان الاختلاف الذي ادعاه الشيخ
في الصورة اختلاف نوعي وقد يوهن استدلاله الا ان يقع غرض الشيخ ليس الصورة الجسمية بل
الصور النوعية ومراده من الاستدلال بهذا الوجه الثالث الاستدلال على عدم كون الهيولى علة للصور
النوعية لا الجسمية فليتدبر فافهم **قوله** فاملا لان يتخذ فيه اشعاع اي لا يرد منه بعكس كما في
الصيقل لان ينفذ ويخرج منه كما في الشفاف **قوله** ولا يبعد اذا تأملت ان يجد لهذا المثال
اشد موافقة قيل وربما تمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ الحافظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة تزول واحدة منها ويقيم اخرى بدلها اشتى ولا يذهب عليك
ان معطي المبدأ في الهيولى لو كان علة لمجرد ايجاد الصور المتعاقبة في الهيولى وكانت الصور موجدة ومبقية
لما كان هذا موافقا لمذهبهم اذ على هذا التعبير المعطي علة مبقية والصورة علة مطلقة قريبة وهذا مما لا
يجوزونه بل لا بد ان يكون لذلك المعطي فعل قريب في امساك السقف بتوسط الدعامة حتى كان
الدعامة الة له في الفعل بمنزلة المنشار للنجار في المثال مطابق لمطلق ما مثل به من صدور فعل من امر
شخصي مع انضمام امر كالة ولكن الخصوص المادة في التقدير واحد وسواء كان المؤثر في الهيولى موجدا للصور
فالمثال مطابق في وجه ولا على التقدير الآخر وهو ان يكون موجد كل منهما علة جديدة فليس بتام الانطباق
عند ما نفرض ان شخصا يمسك سقفا معاونة دعامات متعاقبة يختصها شخص آخر **قوله**
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد آه هذا الجواب يحتمل وجهين احدهما ان المسلم ان علة الواحد
بالعدد لا بد ان يكون فيها واحدا بالعدد وان كان فيها وان كان فيها امر كالصفة حتى ان
فاعلية لو كان هو المجموع لكان جائزا وثانيهما ان ما نسلم هو ان فاعل الواحد بالعدد يجب
لا بد ان يكون واحدا بالعدد ولا ما سواه من الشرائط ونحوها فلا وفيما نحن فيه الفاعل هو المفارق
وهو واحد بالعدد والصورة بمنزلة الشرط والالة فلا يضر كونها واحدة بالعموم وكان قول الشيخ
ولا يتم الكلام آه ناظر الى الوجه الثاني ولعله اقرب الى الصواب ليتدبر ثم في تحقيق في المقام بعد توجيه
جواب الشيخ واما الوجه الثاني في الجواب السابق فانا نقول ان الهيولى ليست تخصصا متعين الذات

للهيولى م

في الهيولى بتوسط الصور المتعاقبة او للامر آخر غير ذلك المعطي وعلى هذا
ممسك السقف ان كان له اثر قريب م ح

وتمام الانطباق اه

ينضبهما

الوحدة م

بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود حتى ان وحدتها الحقيقية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في الحفاظ
تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن
المعنى الذهني والماهية بما هي هي من غير انضمام الوجود الخارجي اليها اذ لا افتقار الى ان سبب الهيولى مفهوم
الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا العام المحصل
نحو ما من الوجود مثل هذا الواحد الذي وحدته العددية لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان تشخص الهيولى
يحصل بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس ما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول المقوم
التي هي بازاء الصور النوعية الى فصل مخصوص وانما الافتقار الى انضمام الامر العددي فليس لان مرتبة
تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه
لكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة ومما يوضح ما ذكرنا انهم ذكروا في كيفية
افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا
بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصها اقدم من شخصية الهيولى وبهما جميعا واما الصورة فيفتقر في
تشخصها الى الهيولى متعينة تعينا استعداديا من الصورة لا من تعين الصورة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع ما فيه
من ارتكاب الاستثناء في المقدمة الكلية العقلية من ان المؤثر في الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا
بالعدد وفيه انه كان لم ياخذ مقصود القوم على وجهه اذ ظاهر مقصودهم ان الامر القدسي لا بد ان يكون
واحدا بالعدد وفيه انه كان مؤثرا في بقاء الهيولى لا ان يكون الافتقار اليه مجرد ان يكون موجدا للصور اذ
على هذا يصير الصورة علة قريبة مطلقة وهم يتحاشون عنه فتثبت **قوله** فالصور اما صور للعناصر
المادة آه اعاد هذا التقسيم ثانيا لافادة بعض ما يبنى عليه من الاستفادة فيما سبق من كيفية استبقاء المادة
في الصورة الثانية على كل من الاحتمالين اللذين يتصوران فيها من كون علة الصورة والهيولى
واحدة ومن كون علتهما متغايرتين ومن ذكر وجه آخر لعدم جواز كون الهيولى علة للصورة فلم يذكر فيما
سبق **قوله** فذلك الظاهر فيه ان كون القوام للصورة او لازم للهيولى الظاهر في صورة يكون لكل
من الهيولى والصورة مؤثرا آخر فمنه يكون لهما مؤثر واحد وكان وجه الاظهرية ان في الصورة الثانية نوع تحكم

في صورة م

كونهما في مرتبة واحدة بحيث يساعلوا لا واحدة واما في الصورة الاولى فليس فيها توهم حيلا **قوله**
ولا يجوز ان يبقى ان الصورة آه هذه المرتبة من الكلام لا وقع لها اصلا وما ادري اي وجه لايراده
قوله ولا شيئان اثنان وفي بعض النسخ ولا شيئين ولا بد من تقدير مثل ولا تقدر
وكونه وقد قيل تقديره وقد صار ان يشين اثنين وهو كما ترى **قوله** ومن هذا ان كل صورة
يوجد في مادة جسمية آه كان مراده انه من بما ذكر من ان المادة لا يجوز ان يكون علة للصورة ان كل صورة
يوجد في مادة جسمية فعلة يوجد ولا يكفي في وجودها المادة اذ الدليل جار في كل صورة لكن لما كان داب
الشيخ التكرار والتفنن في الكلام وابداء الوجوه الكثيرة لمطلب واحد لم يقنع بهذا بل بسط الكلام وقال
اما الحادثة فظاهر اذ لو كان المادة هي العلة لكانت دائمة الوجود لا حادثة واما الدائمة فلان نسبة
المادة الى جميع الصور على السوية فلو فرض كونها علة للصورة ليضا لكان يحتاج الى علة لتخصص الصورة وهذا انما
يصح على تقدير كون جميع الهيوليات واحدة بالنوع او بالشخص واما على ما هو المشهور من اختلاف هيوليات
الافلاك بالنوع فلا ويمكن ان لا يكون مراده انه لا بد من علة لوجود الصورة بل انه لا بد من علة لتخصص الصور
بالمادة لكون كونه سببا لما سبق الى من حقا وعلى هذا وجه الطفورية في الصور الحادثة ايضا ظاهر اذ المفارق
الموجد للصور لو كان كافيا في وجود الصور الحادثة لما كانت حادثة على ما هو زعمهم من قدم المفارق فلا بد
من امر آخر من الاستعداد ونحوه واما الصور الدائمة فيها الكلام اذ على تسليم كون نسبة المادة الى جميع
الصور على السواء لم لا يجوز ان يكون المفارق علة للصورة الخاصة وكانت تلك الصورة الخاصة تخصص المادة
لا ان المادة خصصت تلك الصورة حتى يسال عن سبب تخصيصها الا ان يكون مراده بعلة التخصص اعم من
ان يكون بنفس علة الصورة او امر آخر مرجح ومخصص من الاستعداد ونحوه والغرض ان الهيولى وحدها لا
يكفي في التخصص ثم انه لو جعلنا الكلام على الصور النوعية وخصاصها لا خصوصيات الصور الجسمية ايضا كما كان
يلزم الكلام من حيث انهم يقولون ان تخص الصورة بالمادة فكيف يقول الشيخ انه لا بد من خصوصية الصورة
من علة سوى المادة هذا وقد قيل في هذا المقام ومما يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت اخرى مرتبة
في علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنه ما افتقر اليها من جهة تعينها الشخصي وما يلزم تشخصها من

التناهي والتشكل ثم قال وههنا بحث وهو ان لقايل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت
طبيعته نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متحصلا بالفعل وهو محال وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام
الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور فيعلم ان منع تشخص الصورة
بالهيولى غير منع تشخص الهيولى بالصورة فان منع الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او
ملزومة من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى كما مر هي القابلية والاستعداد ومع
قولهم كل نوع يحمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة فان تحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية وما يلزمها والقابل
لا يكون فاعلا واما منع تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة بعينها ما يتقوم به الهيولى كما ان السواد
بعينه ما يتقوم به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بعينها لا بتشخصها علة
فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتشخصها فهي علة لكون الهيولى جوهرا اجاما متشخصا بالفعل غير جوهرية ابتناء
وتشخصها الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من منع تشخص الصورة
بالهيولى مما لا يستقيم اذ على هذا الامر لما يقولون ان الصورة لا تحتاج في الوجود الى الهيولى بل في التشخص
لغوات القابلية من التشخص وليس الهيولى كما انها قابلة للصورة الشخصية كذلك قابلة لطبيعة الصورة فلم
يسندون تشخص الصورة اليها والدور الذي ذكره لا حاجة في دفعه الى هذا بل ما نقلنا عنه سابقا من ان
تشخص الصورة بتشخص الهيولى وتشخص الهيولى بنفس الصورة مما يدفعه وكانه لم يقنع به لما فيه من الاستغناء
ما لا الهيولى وهو ينافي قاعدتهم من انها قابلة محضة ثم ما ذكره من حصول التحقق للهيولى احدهما باعتبار نفس
الصورة والآخر باعتبار الصورة الشخصية امر لا يظهر له محصل وانما هو مجرد عبارة واصح القول بان نفس
طبيعة الصورة من حيث الوجود لها دخل في وجود الهيولى وتشخصها ثم الهيولى المتشخصة لتشخص الصورة بتشخصها
بسبب امر خارج والمنازع مكابر فالحق على تقرير صحة ما ذكروه من ان تكثر الاشخاص نوع واحد بالمادة
انه يلزم في تكثر الاشخاص المادة يعني انه لا يتكثر متشخصة بالمادة لا ان المادة سبب للتكثر فالقابل
اذا وجد الصورة اوحدها متشخصة لكن لابد من مادة حتى يصير متكثرة والا فيوجد متشخص واحد فقط ودليلهم

بتشخصهما

الصورة على ما نحو كلامهم معنى غير معقول اذ لا ان التشخص في مرتبة الوجود ولا معنى لان يصير بعد الوجود مرحم

حدوث التشخص وسببه وكيفيته وكثرته ووحدته امر صعب جدا وما هو دائر بينهم وساير على السنتهم
ليس مما يمكن ويغني من جوع ثم هذا القايل اورد ههنا تقريبا الكلام على الحكماء وهو ان تقدم الصورة
على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم المفارق على الجميع بناء في قولهم ان الجوهرية جنس لما تحته اذ مفهوم
ان الذاتي لا يختلف بالتقدم والتاخر وهذا انما فيه الوجود حيث يقع فيه التقدم والتاخر
قرر الجواب على وفق ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان الاختلاف في نفس المعنى بالتقدم
والتاخر ينافي الذاتية كما في الوجود واما ههنا فليس كذلك اذ ليس الاختلاف من الامور المذكورة
في الجوهرية بالتقدم والتاخر حتى لا يكون الجوهر جنسا بل اختلافهما بالتقدم والتاخر في الوجود وغاية ما
يلزم منه ان جوهرا اقدم في الوجود على جوهر آخر ولا محذور فيه انما المحذور اذا كان جوهر اقدم من
حيث الجوهرية من جوهر آخر بمعنى ان جوهرية احد الجواهر صار سببا لجوهرية آخر وما نحن فيه ليس كذلك
ثم قال والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن حذا حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى
الوجود وجعلوا المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك جدا بالتقدم والتاخر
في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة لجوهر آخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما
زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف
والى ان جوهر اقدم واشد في انه جوهر من جوهر آخر وجعلوا اجواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال
جواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف
والعلو والدنو انتهى ولا يذهب عليك ان العجب الذي ظنه من بعض اجلة المتاخرين ليس في
موضعه اصلا لان ما نحن كون المجعول والجاعل بعض الماهيات على ما صرح به ذلك البعض هو ان القايلين بالجعل
المركب كما يقولون ان اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود لكن يقول ان اثره هو نفس المعلول فما
يلزم منه ان جوهرا يكون اثره جوهرا آخر وذات جوهر يكون اقدم من ذات جوهر آخر وهذا ليس تشكيكا في
الجوهر بل التشكيك فيه ان يكون جوهر اقدم في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا من ان يصير جوهرية فرد سببا
لجوهرية فرد آخر وههنا ليس كذلك بل فرد جوهر صار سببا لفرد جوهر آخر ولو قيل ان الذات ملزم لصدق...

جوهر اعتبارات الجوهرية معلول فمن انه مشترك الوجود في الجعل البسيط والمركب نقول في جوابه ان جوهر الجوهر
معلول يحتاج الى الوجود بنفسه لزمهما الوجود فان قلت تقدم الجوهر على فرد آخر ان قيل انه في الوجود فرجح
بهذا القول في الجعل المركب وان كان في الجوهرية فيلزم التشكيك في الذاتي فالجواب ان هذا القائل قلت لا نم
او قيل ان التقدم في الوجود يرجح بهذا القول في الجعل المركب اذ لا استحالة في ان يكون الاثر نفس الذات
ويكون التقدم في الوجود ولو سلم فنقول اذا لم يكن التقدم في الوجود لا يلزم ان يكون في الجوهرية بل يجوز
ان يكون بنفس ذات هذا الجوهر بل لا بد من ارجاعه الى التقدم في الوجود وكلام آخر على التقدير فانه يقبل التقدم
في الجعل البسيط لانه يلزم عليهم التشكيك في الذاتي فان قلت لعل الاشراقيين ايضا مرادهم بالتقدم
في الذاتي هذا المعنى قلت [illegible] الحاصل ان التقدم والتاخر الذي انكره ذلك البعض المحقق هو
ما ذكرنا ولا يلزم عليه قرر هذا الذي ذهب اليه ذلك البعض من الجعل البسيط فان كان الاشراقيون ايضا
بهذا المعنى يسمون مع آخر فلا نزاع لنا معهم في هذا المعنى وان كان يثبتون ذلك فالنزاع معهم
ما في الشرطية التي ذكرناها ان الاشراقيين لما زعموا ان الوجود لا حقيقة له وهو الى جواز التشكيك في الذاتي
او بهذا التقدم المستلزم الخ الا ان يشاء من قالوا بالاول [illegible] فافهم **قوله المقالة الثالثة**
حمل الغرض من هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات
عرضيتها وتحقيق ماهية اقسامها الاولية واعراضها واحوالها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود
فيها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية انتهى **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث
عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها قيل المقصود من هذا الفصل اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه
بعض الناس في المقولتين منها اعني الكم والكيف اعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع
بخلاف الجوهر فانها عبارة عن نفس الماهية المشتركة من الجواهر فالجوهر ذاتي لما تحته والذاتي لا يعلل فكون
الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انه يحتاج الى العلة بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض عرضي لما تحته
معنى خارج عن الماهية لا عارض عن الوجود وكثيرا ما لا يفرق بين هذين المعنيين فزعم ان مثل الوجود
والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك

متقدما لان يكون متقدما في الجوهرية بالمعنى الذي ذكرنا والقول بانه لا معنى للتقدم بنفس ذات الجوهر

المقالة الثالثة

فصل في الإشارة إلى ما ينبغي أن يبحث عنه

بل العرضية قسم من الوجود والوجود عين الماهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي
ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين
وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة الوجود اعم من النحو
الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا يوجب فيه اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود
تنقير الاستيناف يبحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله
الشيخ مشابها بالحكماء انتهى وفيه امور احدها ان جعل العرضية عبارة عن الوجود وهو محل نظر اذ الظاهر ان
وجود العرض بمعنى آخر اذ العرضية هي الحلول في الموضوع وهو ان كان وجودا فهو وجود رابطي الوجود
الرابطي والوجود في نفسه امران متباينان اذ الوجود مشترك لفظي بينهما وما اشتهر بينهم من ان
وجود العرض في نفسه وجوده في موضوعه مراده ان معنى ان يكون حيزا لغيره وثانيها القول بان الجوهر
هو نفس الماهية المشتركة وفيه ان الجوهر لا يفهم منه الا الموجود لا في موضوع وهو ليس مثل العرض في كونه
عرضيا وعلى زعم هذا القائل ينبغي ان يكون ايضا نحوا خاصا من الوجود وبالجملة جعل الجوهر الماهية المشتركة
والعرض امرا عرضيا مما لا شاهد له ولا دليل عليه وليت شعري من اين فهموا ان في انواع الجواهر امرا
مشتركا وفي مقولات العرض ليس امر مشترك ونحن نعلم فهموه بالمكاشفة الا فظاهر ان طريق البرهان اليه
مسدود وثالثها تعليل عدم احتياج الجوهر الى الاثبات بان الذاتي لا يعلل والكفي ما فيه بل الذي يعلل
الذاتي من الثبوت وكانه اراد بان الذاتي لا يعلل ثبوتا واثباتا وهذا المعنى مما لا يعهد منهم فهمه من هذا
اللفظ فافهم **قوله** فاما الجسم فاثباته مستغن عنه لانه محسوس معلوم بالبديهة وقد حصل في شرح
هذا الكلام ان الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركبه من الجواهر المتفاصلة واذا ابطل ذلك ثبت الاتصال
اذ لا انفصال في الجسم ومسبب حصوله الذي هو قابل فرض الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر
الفردة لو بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما بالاخر هو
بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور انتهى وفيه ابحاث احدها انه لا حاجة في تعليله بما ذكره
اذ لو كان غرض الشيخ ان اثبات الجسم مستغن لانه امر محسوس كما قررنا ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه

وعرضية بمعنى آخر

انه لا يعلل

ان يعقلوا ثبوت الاتصال عند ابطال تركب الجسم من الجواهر المتفاصلة بان الاتصال في الجسم ومبدأ يفصله
لا يظهر له وجه وثالثها ان قوله الا انه لا يخلو آه لا يظهر انه استثناء من اي شي **قوله** واما المفارق
فقد اشتبه بالقوة القريبة من الفعل او قيل لا بالفعل فقد اشتبه بها من حيث مبدئيته للصورة ومبدأ ايضا
مشترك للصورة بوجه ويمكن توسطها بوجه لكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يحقق
وجوده الخاص المتقاضي معدات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهي ان ذلك المبدأ
لو كان غير المفارق المحض لكان لا محالة اما مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول
لانها معلولة له او علة الجسم ومبدأ له لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام مثل ذلك بحسب وجودها
نفسه او بعده ولان تاثير الجسمانيات بشركة الوضع ولا وضع لشي بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه
لا يمكن ان يكون علة الجسم آخر ولا لجزئه واما النفس فهي ليست مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها الا بمفتقرة
تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو ساقط عنها وان كان عرضا
لمفارق فاستلزم وجود المفارق ثم ان الوجهين ويجي اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة انه قد توضع
اثباته في علم النفس من بعد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها الى مخرج اياها من النقصان
الى الكمال ولا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج آخر يكمله ان كان
عقلا بالقوة فيلزم الدور او التسلسل انتهى **قوله** وكذلك النسب التي سماها آه قيل والاهمام يذكر
الشيخ مقولة الجدة لا بهام لظهور كونها مقولة اخرى في نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فكلها في الظهور عن منتهاها
ما قد سد عليه ما ذكره ثم قال واعلم ان صاحب التلويحات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة
تحت جنس واحد هو النسبة لان النسبة مفهوم واحد وهي داخلة في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها
وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثير المستظهرين بسنة الشيخ والمتعصبين له
لم يات في حصر المقولات بحجة ثم قال ان حجته في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو مطلق النسبة معقدة وذلك
لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست بمستقلة في النفس مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين ولهذا
لا يخفى على متامل صادق لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون للاطراف ايضا جنس واحد

قسم من جواهر المفارقة

من كتاب الطبيعيات من جواهر كتاب في خروج النفس

بسيس كك ولا كون الحركة مقولة اخرى فما الطلب واضحة الاستعارة انتهى ولا يخفى ان حجة التلويحات معقدة ح
منع كون النسبة داخلة في مفهوم هذه السبعة وعليها كانت عرضية لها واما القدح الذي ذكره هذا القائل
ففيه ان كون النسبة شيئا غير مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين لا يستدعي ان يكون للاطراف ايضا
النسب السبع جنس واحد لو كان لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي بل النسبة من طرفي هذا الحكم
اصلا فافهم **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان يورد في العلم
الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك قيل وانما كان البحث من احوال الاقسام الكيفية حريا بان يذكر
في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة الجسمانية وان كان بعض اقسامها
كالقدرة والارادة والعشق واشباهها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة بها فلذا
من ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالحيوانات والمتعلقات بالاجسام
ولكن يمكن في العلم الالهي ان يبحث من اقسامها جميعا على الوجه الاتم الكلي بحسب تعبيرها عن احوال الموجود
المطلق كما اتفقنا لكن قد تكلم من كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها ومن كثير
منها في هذا العلم على وجه مليق بها انتهى ولا يخفى ان افتقار اكثر الكيفيات في الحد والى المادة الجسمانية ما لا
وان كان الشيخ ايضا قال به في بعض المواضع والافتقار في الوجود مشترك بينها وبين الكميات فلا
يستقيم ان وجها اخر اراد شكوك جوهرية الكيف في الطبيعيات دون شكوك جوهرية الكم لكن الشيخ
لما قال بافتقار حدود بعض الكيفيات الى المادة الجسمانية فيصح توجيه كلامه بما ذكرنا بعينه ويمكن ان يكون
وجه الاخرية المذكور ان اكثر الكيفيات متعلق وجوده بالاستعداد او المتعلق بالمادة فيكون موضع البحث
عنه الطبيعيات بخلاف الكم اذ لا يتعلق وجوده بالاستعداد فلا يكون من الطبيعيات اذ المعتبر فيها
ان يكون المنظور في الابحاث اثر فيها القوة والاستعداد وبالجملة وعلى ما جعل البحث عن الكيفيات
في الطبيعي وافراد البحث عن الكم عنه هو وجه الاحرية المذكورة ايا ما كان وقد بقي في الاشكال آخر
وهو انه على هذا ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية الكم في الرياضيات كما ينبغي ان يذكر شكوك جوهرية
الكيف في الطبيعيات وان كان الظاهر ان البحث عن الكم الموجود وهو لا يناسب الرياضي بل الالهي

مستقيم

فكذا القول في الكيف ايضا وبالجملة لا يخلو الكلام عن كدر **قوله** وكانا قد جعلنا ذلك كالنزع للفصل
وذلك لانه قد بصفحها هذا وطلبناه وكان نزاع ضعيف الصبر **قوله** واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن
ذهب اليه قيل اما القول بجوهرية الخطوط والسطوح والنقط فمنشأه سقوط ان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كالكم او مستغن
القوام عنه واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة وما استدل على عرضيته باختلاف اشكال
الشمعة ففيه انه يحتمل ان يكون هو تشخص الصورة الطبيعية مع مقدارها وحجمها فان المحقق ان ما بازاء الجسم في
كل مركب خارجي انما يعبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة اخرى تقع بها
نوعا آخر فتبدل الشكل يوجب بطلانه لان نوعيته قد ثبتت بكونه مقدارا واما اذا كانت مع المقدار
صورة اخرى بها تتم نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير متحصل فتبدل ما هو بازاء
وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر الا الى
مادة لها مطلق التشخص لصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل على عرضيته انتهى لا
يخفى ان فهم المعترض من الايراد الذي ذكره في غاية الخفاء والاظهر في الايراد ان يقال الصورة الجسمية
مع انها جوهر عندهم وتحمل ما ذكروه ليس مراده لكن تطبيقه عليه مشكل جدا ويمكن الجواب عن هذا الايراد الذي
اوردناه بان الصور النوعية وان لم يكن لها مدخل في وجود الصورة الجسمية وتشخصها لكن لها مدخل في
تحصل انواع الجسم وهم قد اعتبروا في الجوهر الحال ان لا يقوم المحل به او بغيره ايا ما نوعا والمقدار قد
ثبت عدم تقومه لوجود الصورة بدليل التبدل واما عدم تقويمه للصورة الجسمية نوعا فلان الاجسام
ذوات المقادير المختلفة ليست انواعا مختلفة ولقائل ان يقول ان التبدل لا يدل على عدم تقويمه لوجود
او تحصل بعد ما لها مدخل في تقويم الصورة الجسمية كما ان صورة ما جسمية لها مدخل في تقويم الهيولى
فافهم **قوله** فقد قال ان هذه الابعاد المعتونة للجوهر الجسماني تقومها اه **قوله** ثم هي
بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء ان اريد به ان الوحدة لا يجب ان يكون
شيئا من الاشياء فهو مسلم لكن لا يدل على استغنائها عن الاشياء وهو ظ وان اريد انها مستغنية عن الاشياء

مع بقاء الشخصية

الشخص مع تبدل المقدار لا يوجب عرضيته الا ترى انه تتبدل
الصور النوعية في الكون والفساد مع تشخص الصورة الجسمية م

فهو اول البحث **قوله** وكل شيء فانه يصير اه ان اريد التوقف فمم وان اريد الاستلزام
فمم لكن لا يجدي نفعا **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه حمل وجه التقديم والتأخير
في هذه المقاصد الثلاثة ان بيان هيئة الشيء ومعرفتها وكذا معرفة احكامها الذي هو المقصود من باب العقول
الشارح اقدم من اثبات نحو وجودها وكونها من الجواهر او الاعراض لكن الاشتغال باثبات
نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان اولى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المتشككين لان
المقصود الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس
اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم انتهى **قوله** وذلك بعد الواحد بالعرض اي
غيره **قوله** والواحد بالعرض هو ان يق اه لا يخفى ان هذا هو معنى الاتحاد والموجود لها
تحقيق معنى الوحدة فيه فلا يخلو عن اشكال اذ الواحد صورة الاتحاد بالعرض اما ان يكون كل من
الطرفين او مجموعهما والاول ظ انه لا معنى له هنا والثاني يشكل الفرق بين وحدته بهذا الاعتبار ووحدته
الاعتبارية التي هي بمنزلة المجموعات كالعشرة الواحدة والعسكر الواحد ونحوهما ويمكن الفرق ان في الثاني
يلاحظ تكثر الاجزاء ويجعل المجموع امرا واحدا وفي الاول لا يلاحظ تكثر الاجزاء بل يؤخذ المجموع كانه لا تكثر
فيه ولا اجزاء له بل هو امر واحد بسيط باعتبار ان كلا من اجزائه عين الآخر بالعرض وقد قيل في اشارة
الى الواحد بالعرض هو ما يكون اشياء متعددة بالذات متشاركة في امر واحد من جهة وحدتها وهي اما
مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة مرة كما في
نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي هما واحد في النسبة انتهى وهذا الحصر مما لا
يصح فكانه من باب الاقتصار لظهور الامر **قوله** وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فيق انما
قال الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي ان يبين جهة الوحدة فيهما وانه من اي جهة
يق ان زيدا وابن عبد الله او زيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي
هي الوجود بالعرض انتهى واشتهر بان جهة الوحدة في الوحدة العرضية لا يلزم ان يكون امرا واحدا
كموضوع واحد او محمول واحد للطرفين او نحو ذلك كما يجوز ان يكون وحدة امر متعلق بالطرفين جهة الوحدة الطرفين

٢ فصل في الكلام في الواحد

وارجاع معنى الوحدة فيهما الى الوحدة المتفق فيه بعيد م

فلكنه لا يجوز ان يكون معنى آخر متعلق بهما يكون جهة الوحدة بينهما اذ لا دليل على انحصار الجهة في الامر الاول
هو ظاهر ونحن نقول ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هو كون احدهما حالا في الآخر كيف واذا
جاز ان يكون كونهما حالين في محل واحد او محلين لحال واحد جهة الوحدة بينهما فلم لا يجوز ان يكون حلول
احدهما في الآخر جهة لها بالطريق الاولى واقرب كما لا يخفى والقول بان الاولين يرجعان الى وحدة الموضوع
والمحمول فلذا صح ان يكونا جهة الوحدة واما الاخير فلا لم يرجع الى وحدة شيء فلا يصح للجهتية فاسد اذ لا
اي دليل على ان جهة الوحدة لا بد ان يكون وحدة امر مشترك **قوله** لكن الواحد الذي بالذات منه
واحد بالجنس اي الجنس الواحد كالحيوان الذي هو جنس واحد **قوله** وهو الواحد بالفصل اي
الواحد النوعي فانه يلزم ان يكون واحدا بالفصل اي يكون له فصل واحد والا فظاهر ان معنى الواحد بالنوع
والواحد بالفصل متغايران والاول هو الانسان والثاني الناطق فكيف يكونان متحدين والا ادرج
فايدة هذا الكلام من الشيخ وان سطور له فيه **قوله** ومنه واحد بالمناسبة اي المناسبة الواحدة
مثل النسبة الملك في المدينة والربان الى السفينة واحدة لا يخفى انهما متحدان في النسبة اذ على هذا رجع الى
الاتحاد بالعرض لو حمل معناه ان هذه النسبة الكلية التي تحقق في هذا وهذا النسبة واحدة كما ان الحيوان
جنس واحد ولا يخفى ان النسبة لا بد من ان يكون اما جنسا او نوعا او غيرهما من الكليات الخمس لكن اذا
لوحظ في هذا الاعتبار كونها احد هذه الكليات اذ في هذا الاعتبار وحدة النسبة يرجع الى وحدة الكليات
اذ هذه الاعتبار وحدة بل انما يلاحظ خصوص كونها نسبة كما يلاحظ الحيوان مثلا واحدا من دون ان يلاحظ
جنسيته ولعل اعتبار هذا الاعتبار في خصوص النسبة من بين سائر الكليات الطبيعية لشيوع هذا الاعتبار
فيها دون غيرها كما ان في الوحدة بالعرض جعل اتحاد الطرفين فيها قسما خاصا من الاتحاد دون ما عداها
من الكليات الطبيعية مثلا لم يجعلوا الاتحاد في الحيوانية والانسانية والنباتية وكونها اقساما خاصة
للوحدة بالعرض وجعلوا الاتحاد في النسبة قسما خاصا منها وكانه لا فشو لذلك كله سوى الشيخ الذي ذكرنا
قوله ومنه واحد بالموضوع اي موضوع واحد لاتحاد الشيئين في الموضوع وبما ذكرنا مراد الشيخ من قوله
الواحد بالجنس والنوع والمناسبة والموضوع اندفع ما قيل ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد

الى المدينة

بالجنس

بالجنس والنوع والمناسبة والموضوع اندفع ما قيل ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد
بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد انتهى وانكسر التعجب **قوله**
والواحد بالنوع كذلك آه قيل ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما آخر و
كذا اعتبار القريب والبعيد في الجنس في اقسام الواحد له لاجل التفاوت في الوحدات قوة وضعفا
فالجنس في اعتبار النوع الا ضعف وتقسيمها القريب والبعيد لانه يختص به الضعف والقوة العرض في
معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص والا فايدة ههنا في احد الاعتبارين لم يكن في الآخر فيكون
مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لاختلاف ان يعتبر كونها نوعا
اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس
الى الواحد المحصل الحقيقي سواء كان اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فايدة للخلاف في هذا الاعتبار الا
مجرد اختلاف العنوان والتسمية انتهى وانت خبير بان انحصار الغرض في هذه التقسيمات ما ذكره
مما لا يشهد عليه فايراده مما لا ورود له **قوله** ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع آه بيان
احوال والكلام لانواع الوحدات التي ذكرها وهو ان الواحد بالجنس اي النوع الواحد يكون له
انواع كثيرة الشبه بناء على ما تقرر عندهم من ان الجنس لا بد ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين في
الواقع ولا يكفي القول بحسب الفرض واما الواحد بالنوع فيجوز ان يكون له اشخاص كثيرة ويكون قوله
على كثيرين في الواقع وان لا يكون له بل يكون نوعه منحصرا في فرده بل لا يكون له فرد اصلا وكانه
لم يذكر الشيخ هذا القسم اعتمادا على الظهور وكون النوع كذلك بناء على انه لم يعتبروا فيه القول على كثيرين
في الواقع بل اكتفوا فيه بالقول الفرضي ايضا وقد قيل في هذا المقام قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة
الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات
واحدة بالعرض جهة وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا الطبيعة
محصلة نوعية نوعا وتبيانا اما الاعداد الواحد بحسبها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض في كلام الشيخ
ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع

الجنس

لان يعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص ما هي اشخاص كثيرة بها واختلافها بالمشخصات وهي بها تصير اشخاصا ولا اتحاد في المشخصات فالاشخاص بما هي اشخاص وذوات مشخصات يكون النوع
النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اي بالعرض كذا اتحاد الانواع
في الجنس انتهى وبما قررنا مراد الشيخ من انه في صدد بيان احكام الواحد بالذات ظهر عدم اتجاه
الكلام راسا اذ ليس مراد الشيخ ان الانواع والاشخاص الكثيرة من اقسام الواحد بالذات حتى يتوجه ما اورده
وليت شعري من اين فهم ان الشيخ جعل الانواع والاشخاص من الواحد بالذات اذ ليس في
كلامه ما يوهم ذلك اصلا ثم تكثر الاشخاص والانواع وعدم اتحادهما بالذات امر ظاهر لا حاجة الى
تجشمه من جعل النوع والجنس خارجا عنهما حتى يكون اتحادهما فيهما اتحادا بالعرض اذ الاتحاد في الامر
الداخل ليس اتحادا بالعرض ولا يلزم ان يكون الاتحاد بالعرض اتحادا في الامر الخارج وهو ظاهر هذا
مع ما في جعل النوع والجنس خارجا عن الاشخاص والانواع اذ لا يظهر له وجه صحة واستقامة اصلا فافهم
قوله فيكون من جهة نوعا آه يفهم من هذا الكلام انه فرق بين النوع المتكثر الاشخاص
والنوع المنحصر في الفرد في هذا المعنى اي في كونه نوعا وكليا من جهة وليس بنوع ولا كلي من جهة ولا
يفهم ظاهرا فرق بينهما اذ النوع لو اعتبر من حيث المفهوم فهو نوع وكلي واذا اعتبر من حيث المنحصر
فهو ليس بنوع ولا كلي سواء كان منحصرا في الفرد ام لا وكان الفرق بينهما بزعم ان المتكثر الاشخاص
لا بد فيه من انضمام مشخصات من خارج دون المنحصر في الفرد اذ تشخصه بنفس ماهيته فيصح ان الشيء الواحد
نوع وكلي باعتبار الخلاف الاول لكن في كل من ما من المقدمتين نظر وتامل وبسط القول فيه في تعليقات
الاشارات قوله وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية له آه فيه ان هذا المقدار غير كاف في الاتصال
الحقيقي فانه اذا اتصل راس خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كان على الاستقامة ولكن يوجد
بينهما نقطة لم يكن المجموع متصلا واحدا في الحقيقة بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يزيد المتصل في الخطوط
ما لا يكون له نقطة الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون من اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون من
اجزائه سطح بالفعل انتهى وفيه نظر لان الشيخ لما قال ان المتصل الحقيقي ما لا يكون فيه الكثرة بالقوة فقط

فظاهر ان مثل الخط الذي ذكره هذا القايل خارج عنه لوجود الكثرة فيه بالفعل مطلقا والاحاجة الى التعرض
لخروجه وانما ذكر الذي لا زاوية له لحصول الاشتباه في ان ذا الزاوية وان ذا الزاوية فيه كثرة بالفعل
ام لا فحقق ان المتصل الحقيقي الذي لا كثرة فيه بالفعل هو غير ذي الزاوية وان ذا الزاوية فيه كثرة
بالفعل لكنه متصل بل المتصل الحقيقي واما الذي ذكره القايل فلا فائدة في التعرض له فافهم قوله
الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية كلام الشيخ هاهنا وفي موضع
اخرى يدل على ان مثل الخطين المحيطين بالزاوية الغير المتماسين موجودان بالفعل وانهما متصلان
عند حد واحد في الواقع مشترك اذ لو كان حداهما متغايرين في الواقع ومتحدين في الحس لما كان فرق
بينهما وبين الخطين المتماسين وح يشكل الامر من حيث انه يلزم قيام عرض واحد بمحلين وكانه
يجوز هذا في مثل هذه الصورة ويزعم ان دليل استحالته لا يجري هاهنا فتدبر قوله ويليه ان
يكون الاطراف متماسة آه قيل في هذا المقام حاصله ان المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة بالفعل من آحاد نوعه
الا ان اطرافها تلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين بالزاوية بل مجموع الخطين المتلاقيين على
طرف مشترك من غير زاوية ويليه ما يكون امور اتحادها متماسة اطرافها متلاصقة بعسر الانفكاك بعضها
من بعض لشدة الالتحام فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحق ان وحدة حركتها تابعة للاتصال
الواقع بينهما وهو ضرب من الوحدة لا ان اتحادها تابع لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية انتهى
وفيه نظر اما اولا فلان قوله بل مجموع الخطين المتلاقيين على طرف مشترك من غير زاوية ليس بصحيح
لان هذين الخطين لو كانا متلاصقين بحيث يتحرك كل منهما بحركة الآخر فهما من القسم الثالث وان
لم يكونا متلاصقين بل متماسين فقط فيكونان خارجين عن المقسم اذ المقسم هو الوحدة بالاتصال
وهما واحدان بالتماس وقد جعلهما الشيخ قبل هذا متقابلين حيث قال وقد يكون لا بالاتصال وقد يكون
بالتماس ولو فرض عدم خروجهما عن المقسم فلا شك ان وحدتهما اضعف من وحدة القسم الثالث
فكيف هو منهما من القسم الثاني واما ثانيا فلانه يفهم من كلامه حين قال اولا من آحاد نوعه وثانيا
امور اتحادها انه يعتبر في القسم الثالث ان لا يكونا نوعا واحدا كالاعضاء الحيوانية التي مثل بها وظاهر انه ليس

بل هو متصل حقيقي وليس م

لكن بل الحطين المتلاصقين مثلاً والسبعين الملاصقين الذين يكونان من نوع واحد كحطين مثلا من القسم الثالث فافهم **قوله** والوحدة بالكلية بهذه المعنى انما اشارة الى القسم الثالث

قوله والوحدة بالاتصال ما يميزه مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء يعني ان الوحدة الاتصالية قد يعتبر معروضها المقدار فقط ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر معروضها امراً آخر وطبيعة اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال الواحد بالاتصال ويراد به الماء المتصل الواحد والهواء المتصل الواحد ونحوهما **قوله** ويعرض الواحد بالاتصال ان يكون واحداً في الموضوع آه يعني لابد ان يكون الواحد بالاتصال واحداً بالموضوع ايضاً اي موضوعاً واحداً بمعنى ان لا يكون اشياء متخالفة بالنوع حتى يكون موضوعات متعددة بل ان يكون المتصل الواحد اجزاؤه متفقاً بالنوع لا ان يكون بعض اجزائه من نوع وبعضها الآخر من نوع آخر كما يقولون والمشهور منهم وتشكو ابنا رد مذهب ذيمقراطيس من ان المتصل الواحد لا ينقسم الا الى اجزاء متخالفة بالطبع بل انما ينقسم الى اجزاء كلها متفقة الطبع **قوله** فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع المراد بالمتصل بالحقيقة اما مفهوم المتصل الحقيقي بتفسير المعنى الذي يصدق عليه انه متصل حقيقي يجب ان يكون جسماً بسيطاً متفق الطبع او المراد به المقدار لانه المتصل حقيقة والاتصال عرضه بتوسطه والمعنى ان المقدار المتصل الواحد يجب ان يكون موضوعه جسماً بسيطاً متفق الطبع **قوله** فيكون موضوع وحدة الاتصال آه اي محل الوحدة الاتصالية للابدان يكون لها الوحدة بحسب الطبيعة ايضاً اي لا ابدان يكون طبيعة واحدة لا طبايع مختلفة ويستدعيهم في ذلك بانه البديهة على ما صرح به بعضهم اذ لم يجدوا هم ما مواداً يعول عليه وانت خبير بان دعوى البداهة فيه في محل المنع كيف وعندهم ان الاشد والاضعف مختلفان بالنوع مع ان الحركة الكيفية يتحقق فرداً واحداً متصلاً من الكيف ينقسم الى الشديد والضعيف اما في الذهن فقط او في الخارج ايضاً والقول باستثناء هذا المتصل عن الحكم الكلي المنقول لا يخلو عن سماجة وبالجملة المسئلة محل تامل وقد قيل في هذا المقام قد علمت ان الوحدة في كل شي هي عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شي لا محالة كالماء والهواء فالحقيقة المقدار المختلف هو وحدة الجسم ووجوده السطح انما

يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد في انه عدد شي وانه مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل هي مهياتها باعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا ابدان يكون مع الاتصال شيئاً آخر مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا ابدان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعاً غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافاً لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل وهي ان كل ما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فحكم ان اعضاء الفرس مثلاً كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد مما نقله منه على تسليم حقيقته هو ان ما له وحدة بالفعل يكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا اي المتالف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان الحقيقة الفرسية مثلاً غير متقومة من الاعضاء البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشي هي نحو وجوده والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كل ما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك المتصل نفس المقدار او الطبيعة المقدرة كالماء والهواء فيكون كل متصل واحد بالموضوع او موضوعاً واحداً والصورة الواحدة ايضاً يصح ان يقع انها واحدة بالموضوع اعني المادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحداً ايضاً في الطبيعة انتهى وفيه امور احدها ان جعل الاتصال مقداراً ثم جعله بعينه نحو وجود او هذا كانه شي لم يطلق به احد الى الآن غير هذا القايل ولست ادري كيف يرضى احد بان يقول ان مقدار الشي وجوده وثانيها ان جعل مراد ذلك البعض المدقق ما ذكره وفيما ايضاً نظر اذ ارادة ذلك المعنى مما ذكره لا يتصور الهيا اصلا وثالثها ان الاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل وفيه منع اذ الجنس والفصل مختلفان في المهية ومتحدان في الوجود عندهم والفرق بين المهية المحصلة وغير المحصلة مشكل وبالجملة هذه المقدمة محل كلام ورابعها ان قوله والصورة الواحدة ايضاً يصح ان يقع انها واحدة بالموضوع اعني المادة كانه مما لا دخل له في هذا المقام كما لا يخفى وخامسها ان قوله وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون مع ذلك واحداً ايضاً في الطبيعة ليس

على ان قول الشيخ فيكون موضوع وحدة الاتصال آه مطلب عليحدة غير ما سبقه وانت خبير بانه ليس كك
بل هو نتيجة لما سبقه بل عينه ولا ادرى انه لم جعله مغايرا لما سبقه وحمل هذا على ما حمل عليه ما سبقه هذا
ثم قيل بعد ما نقلنا لكن ههنا شبهة صعبة عجز عقول الفحول عن حلها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست بموجودة
صرفة اذ المتصل موجود في الوهم بل في الخارج ولا يمكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يحمل على موجودات
لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد وبعضه ذراع او سواد لكنه اذ الحكم الايجابي
يستدعي وجود الموضوع فاذن اذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل معناه
الا الاتحاد في الوجود فالاتحاد فيه في الوجود يوجب صحة حمل بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على
البعض وبان يكون هذا الذراع نصفا او ثلثه او نصف الذراع ذراعا او نصفه ثلثه ثم قال بعد نقل
جواب من بعض الاجلة وتزييفه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق
مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي ههنا ومعناه حصول الكثرة واجزاء
الهويتين المنفصلتين وانعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود ولا حمل وقد مر ان الواحد الاتصالي
فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل
فلا اتحاد هناك بل وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا بل هناك اثنينية صرفة فلا حمل
على التقديرين انتهى وفيه نظر اما اولا فلان عدم وجود الاجزاء بوجه قبل القسمة خلاف البديهة
وكيف يمكن تحليل الشيء الى ما ليس موجودا فيه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة بل يصير موجودا بعد التحليل
واما ثانيا فلان القول بحدوث الاجزاء بالقسمة الوهمية ممتازة مستقلة يوجب القول بانعدام
الكل حين القسمة على ما هو رايهم في اثبات الهيولى بالانفصال مع ان هذا الفاضل اعترف به
حيث قال وانعدام الهوية الواحدة وما نقول القول بانعدام الكل بالقسمة الوهمية امر لا يستحق ان
يقول به جاهل فضلا عن عاقل وكيف يقول احد بان الشمس المشرق اذا توهم انقسامه جزئين
انعدم ذلك الجسم المنير وحدث جسمان آخران ومع الخطوط فيه شناعة فضيحة وبالجملة انا
نعلم بالضرورة قطعا ان حال الاجزاء بالقسمة الوهمية من حيث الوجود الخارجي يمتنع ان وجودها

في الخارج وكونه وكيفيته قبل القسمة وبعدها على حال واحد ولا تحصل فيه تغير واختلاف اصلا والمنازع مكابر
مقتضى عقله ثم لتطلب الجواب الحق من هذه الشبهة من تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد آه شرع في بيان حال آخر للواحد سوى ما ذكره سابقا **قوله** ولا
من جهة اخرى قيل ههنا موضع نظر وهو كون المتصل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولية
كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج
وهذا الايراد عليه في باب البعض اظهر انتهى ولا يخفى ان قول الشيخ يعنى بها من هذه الاصناف من
الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن كانه قرينة على التوجيه الذي ذكره اذ الظاهر انه حكم عليحدة غير ما ظهر
ذكره الا ان يقال انه بالفاء التفريع وكانه بعيد عن المقام لان الايراد المذكور وارد على هذه العبارة بحيث
لا يندفع اذ ليس معلوم ان مراده من هذا البعض الذي لا ينقسم مفهومه غير العقل والعقل ومولود آخر
كالنقطة وغيره من النقطة والوحدة مثلا بناء على عدم تركبهما ذهنا فاولى ان يكون بعض الوحدة التي هي مبدأ العدد قيل
فيه ان بعض بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية لا ينقسم لكون الوحدة الاتصالية بعض الاتصال
الحقيقي فهي وحدة حقيقية فيها قوة الكثرة الاتصالية بل لو سلك الحق فاعلم ان العدد اعم من ان يقسم
الوحدة وهو مقابل الوحدة التي تتالف منها مقابل التالف كما تحقق الحقيقة كما ان بعض الوجود مقابل البعض
وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل الا العدم انتهى وفيه نظر اما اولا
فلانه ان قال الشيخ ان بعض الوحدة لا ينقسم بل لم يقل الا ان بعض الوحدة لا يكون هناك جهة
اخرى الا انها لا ينقسم وهو ظاهر واما ثانيا فلان انقسام مفهوم الوحدة مما لا مدخل له في كون بعضها الاتصال
على تقدير تسليم لا يجدي نفعه والاتصال ايضا لا ينقسم انما المنقسم المتصل ثم كون العدد وحدة لا يخرج عن ام
قوله فمن هذه الاصناف من الوحدة آه يعني بعض هذه الاصناف التي ذكرناها من الوحدة
اي الواحد لا ينقسم مفهومه في الذهن اي ليس له الاجزاء الذهنية ايضا فضلا من القسمة المادية المكانية
او الزمانية والمراد بالقسمة المادية المكانية كانه القسمة المقدارية الكائنة في الامور القارة كان يحصل
بالقسمة من هذه الامور ما يكون في مكان غير مكان صاحبه والقسمة الزمانية هي تلك القسمة في الامور

البعيد العارة او كل جزء من العشة يكون في زمان غير زمان صاحبه ويمكن ان يكون المراد بها القسمة
الحكاية في مكان او زمان وقيل بعد حمل هذه الفقرة من الشيخ عنوانا وهي اعم من ان يكون معه
معنى آخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة اولا كالعقل والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة من
الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية او القصور في
الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم اذ لا
يكون معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبة بحسب الحقيقة والعقل والنفس مع الوحدة بحسب المفهوم انتهى وفيه اما اولا
فلان هذا التعميم والتقسيم في هذا المقام بعيد اورده الشيخ فقيل ما لا نظير له وجه اصلا واما ثانيا
فلانه اي حاجة في بيان كون الوحدة في العقل والنفس مغايرة لمعنى آخر الى ما تجشمه المحشي من
بيان ان حقيقة العقل والنفس مع مغايرة الوحدة فيهما كما قال الشيخ قبل هذا فافهم **قوله** ولعدم
الذي يكثر ايضا آه لما قال في التقسيم السابق بان الواحد منه ما لا يتكثر من حيث طبيعته الموجودة ومنه
ومنه ما يتكثر وقد قسم القسم الاول الى اقسام فههنا عاد الى القسم الثاني وذكر له ايضا اقساما **قوله**
وفي قوتها ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية آه لا يقال ان المقدار عندهم يعدم بالتكثير فكيف
يمكن ان يكون تكثر الماء المسبوق بالانقسام لاجل المقدار لانهم يقولون ان المقدار وان كان يعدم
بالانفصال لكنه تهيئ المادة لقبول الانفصال وعند الانفصال يعدم هو وتبقى المادة ولا محذور اذ لا
يلزم بقاؤه عند حصول المستعد له انما يجب بقاء القابل فقط **قوله** فيكون تلك المياه الكثيرة
بالعدد واحدة بالنوع وواحدة ايضا بالموضوع آه الظاهر ان الوحدة بالموضوع التي ذكرها ههنا غير الوحدة
بالموضوع التي ذكرنا في التقسيم السابق لان المراد بما ذكر سابقا هو ان الواحد بالاتصال لا بد ان
يكون واحدا بالموضوع اي يكون موضوعا واحدا بالطبع بمعنى انه لا يكون امورا مختلفة بالطبع والمراد
ههنا ان تلك الامور المتكثرة واحدة بالموضوع اي يجوز ان يصير موضوع الجميع واحدا بان يرتفع
الكثرة ويحصل شيء واحد كما هو المبهم من ان المادة في حال الاتصال والانفصال واحدة فالمنفصلات
اذا صارت متصلا واحدا يصير المادة التي كانت متكثرة واحدة ومن المحشيين من لم يفرق بين الوحدة التي في هذا

المقام فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
وقد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد كالاشخاص ليست واحدة
بالموضوع بمعنى انه ليس من شأن عدة من مواد الماء القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد
ذكرنا سبب ذلك انفا وتم الفاظ الكتاب والحق بل هذا علم اكثر هذه المباحث من قبل ولم يكن في اعادتها
كثير فائدة انتهى وقد علمت انما مر من ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع ليس المراد به ما هو
المراد ههنا وما ذكره من انه علم اكثر هذه المباحث من قبل ليس في ذلك لان هذا التقسيم ليس فيما سبق منه
اثر وهذا الفاضل كانه لما حمل الوحدة بالموضوع التي في السابق على ما ههنا فلذلك حكم بان اكثره
المباحث علم فيما سبق وقد عرفت ما فيه ثم السبب الذي اشار الى انه ذكره آنفا هو انه قال في توجيه التقسيم
السابق وان مثل الانسان الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين
اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة
بالاتصال والاستمرار في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانهما متصلة سارية
في المادة انتهى ولا يخفى ان هذا السبب الذي ذكره ليس مما يعول عليه اذ عندهم ان عند الانفصال الماء
يعدم الماء بين ويعدم صورته الجسمية والنوعية الواحدة ويحدث صورتان نوعيتان من كل منهما فلو جاز
ان يرجع الصورة السارية بعد الانعدام في القسمين فلم لا يجوز ان يرجع الصورة الغير السارية ايضا
مثلا ان في صورة الانسان مثلا اذا فرض انه قسم انسان الى قسمين فغاية الامر ان يعدم صورته الجسمية
وصورته الانسانية فلم لا يجوز ان يرجع صورته الانسانية ايضا في قسميه كما يرجع الصورة الجسمية بل لا بعد
ان يقال ان الامر في الصورة الغير السارية اظهر اذ الظاهر في الصورة السارية انها يعدم ايضا مع انعدام
الصورة الجسمية ويعود واما الصورة الغير السارية فيمكن التزام انها لا يعدم بل هي باقية مع الهيولى ويتجدد
بتكثر وهي باقية بعينها في الحالين فيجوز ان يكون الصورة الغير السارية كذلك فالاولى ان يبني الامر
على ما هو المشاهد اذ المشاهد ان المادة القريبة للانسان الواحد لا يصير مادة لانسانين بمجرد الانفصال ولا
العكس بل لا بد من استحالات كثيرة ان كانت يصير والاولى بخلاف الماء فانه بمجرد الانفصال والاتصال

الشيخ ر

يحصل فيه الوحدة والكثرة ويمكن ايضا ان يقال مراد المحقق بالجنس الاشياء نفسه وح عدم الكلام صورة
تخصص تخصيص جامعة لكن هذا العبارة كانه لا يساعده فافهم **قوله** فان ما من حالتان متضادان ليس
وحدتهما بالعرض هذا الكلام ليس بمستقيم اذ وحدة الحالتين ايضا وحدة بالعرض كوحدة زيد وعمرو من حيث
النوع لان الحالتين جزءين متغايرين من السفينة ووحدتهما باعتبار ان يصدق عليهما وهو السفينة واحد
وهو وحدة بالعرض قطعا ويمكن ان يتكلف ويقال مراده باتفاق الحالتين ووحدتهما ان الحال الذي في
السفينة والمدينة بالنسبة الى الربان والملك امر واحد بالذات ووحدة السفينة والمدينة باعتبار اشتراكهما
في هذه الحالة الواحدة وحدة بالعرض لكنه تسامح في العبارة اعتمادا على الظهور والاشتغال الشيخ اجل من
من ان يخفى عليه مثل هذه الامور **قوله** فتعرف ان الواحد بالجنس الخ بالوحدة آه ما ذكره
شامل للوحدة بالذات وبالعرض جميعا مثلا الجنس الواحد اولى بالوحدة من النسبة الواحدة وهكذا
وكذا اتحاد الامرين في الجنس اولى بالوحدة من اتحادهما في النسبة وهكذا **قوله** والواحد
يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود ولا يختص بالمقولات واراد
لفظه ليس شيء وامره سهل **قوله** لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف
عند عقولنا كان المراد بالتخيل ما يشمل الوهم اذ الكثرة من الامور التي هي من مدركات الوهم ثم اعرفية الكثرة
عند الخيال والوحدة عند العقل لعله باعتبار ان يحصل في الحس فيه كثرة البتة اذ كل محسوس له شكل ووضع
وغيرهما [illegible] والعقل من شانه ان يتصور كل امر بانفراده من غير ملاحظة امر آخر معه فان قلت فقد تقرر عندهم ان
جميع ما يدركه العقل [illegible] فادراكه [illegible] حصل جزئياته في الحواس ثم صارت معدة لحصول الكليات في العقل فادراك
العقل للوحدة انما يكون بعد حصول جزئياتها في الوهم مرارا ثم صارت معدة لحصول كليها فكيف يمكن ان
يكون الوحدة اعرف عند العقل واليه حصول الكثرة في الحس انما يكون بحصول وحداتها ففي كل كثرة يكون
في الحس يكون وحدات فكيف يعقل ان يكون الكثرة اعرف عند الحس من الوحدة بل يجب ان يكون
الامر بالعكس قلت اما الايراد الاول فيمكن دفعه بوجهين احدهما ان يقال المراد ان الوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة بعد ما حملت الكلام في جانب الكثرة عليه لانها اعرف عند العقل منها عند الحس وفي الايراد

فصل في تحقيق الواحد والكثير

بستعد النفس

ان يسلم ان المراد اعرفيتها عند العقل منها عند الحس وثانيهما ان يقال تصور العقل للوحدة الكلية لا يحتاج الى ان
يحصل جزئياتها اولا في الحس حتى يكون معدة لحصول الكلي بل يكفي حصول الواحدات في الحس لذلك الاعداد
وح يمكن ان يكون الوحدة الكلية ينتزعها العقل من الواحدات التي في الحس من دون ان ينتزع الوهم
الوحدة الجزئية منها وح يبطل الاعرفية المذكورة قطعا ولو سلم انه لا بد من حصول الواحدات اولا في
محل الوهم بعد ادراكه جزئيات الوحدة المعدة لحصول الوحدة الكلية في العقل لم يلتفت كثيرا الى الوحدة
بخلاف العقل فانه يلتفت ويتوجه اليها كثيرا ويألف بها ويكون الف الوهم بالكثرة اكثر واما الايراد
الثاني فجوابه ايضا يمكن بوجهين احدهما حمل الكلام على ما حمل عليه المورد في جانب الوحدة وفي الايراد
وثانيهما ان يقال ان في كل كثرة وان كانت وحدات لكن يجوز ان لا يكون الحس ملتفتا الى جانب الوحدة
بل الى نفس الكثرة من حيث هي [illegible] ثم انه يمكن ان يكون المراد ان الوحدة اعرف عند العقل من
الكثرة من جهة ذات العقل بذاته والكثرة اعرف عنده ايضا من الوحدة من جهة التخيل يعني ان العقل
باعتبار الفه بالحواس يكون الفه بالكثرة وادراكه لها اكثر من الفه بالوحدة وادراكه لها فالكثرة باعتبار ذلك اظهر
انه يمكن ان يحمل التخيل على معناه المتبادر ولا حاجة الى حمله شاملا للوهم كما قلنا اولا فافهم **قوله**
ويشبه ان يكون الوحدة آه منع كون تصور الوحدة والكثرة بديهيا ظاهر فانه يحصل التصور بهما من غير اكتساب
من شيء وح لا منع لكون الكثرة متخيلة اولا اذ الجزئيات ليست كاسبة ولا مكتسبة مطلقا فلا وجه لتخصيص الكثرة
بكون تخيلها [illegible] واراد [illegible] في هذا المقام وايضا لا منع لما ذكره من ان تعريف الكثرة بالوحدة تعريف عقلي
اذ بعد ما كان الكثرة متصورة بديهة بلا حاجة لها الى تعريف عقلي ولم يجد محلا آخر مناسبا للفظ الذي [illegible]
سلم ما ذكرنا من [illegible] بديهيا او [illegible] **قوله** ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة
تعريفا عقليا [illegible] انه لا يمكن تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا على ما يظهر مما ذكره الشيخ في تعريفات
الكثرة وكانه لم يوجد تعريف آخر سوى ما ذكره الشيخ [illegible] فافهم
قوله فان الكثير لا يتصور باللفظ آه فيه ان مراده ان كان ان تصور الكثير يحتاج
في الواقع الى تصور الجزء او المشترك او المساواة وكل منها ايضا يحتاج تصوره في الواقع الى تصور الكثير فلا [illegible]

اذا لحواس في اكثر الامر يدرك الامور الكثيرة واما باعتبار [illegible]
وعدم التفاته الى الحواس يعني ان [illegible] الفه بالوحدة وادراكه لها

اذ ان تصور الكنه فكيف يعرف العدد بها فيه بعد قطع النظر عن منع المقدمتين انه يلزم على هذا ان لا يكون
الكنه معلوما بتمامه وهو ظاهر الفساد فان قلت لعل مراده ان معرفتها بالكنه موقوف على معرفة كنه احدها
فيلزم عدم امكان معرفتها بالكنه واذا لم يكن معلوما بالكنه لا يفيد اخذها في التعريف معرفة كنه العدد
بناء على ان تصور الطرفين بالوجه يستلزم ان يكون تصور الكل ايضا بالوجه قلت هذا ايضا ممنوع وايضا كان الكلام
في التعريف الحقيقي المطلق سواء كان حدا او رسما فنفي خصوص الحد لا وجه له وان كان مراده ان الكنه
لتصورها بديهي وان ما ورد في تعريفها لو كان تعريفا حقيقيا يستلزم الدور كتصور الوجود ونحوه ففيه بعد المنع
ايضا على قبل ان المساواة معلومة بديهة ولا حاجة في تصورها على التصور الا كما في الكنه انه لا يستلزم عدم صحة
تعريف العدد بما ذكر اذ غايته ما ذكر ان الكنه التي اخذت في تعريف العدد بديهي التصور وهذا كيف
يستلزم عدم صحة تعريف العدد بها وهو ظاهر **قوله** فاذ قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا ولا
شك في ذلك في عدم الشك شك لهم اذ لم يعتبر في الحال الجوهر التقوم المحل فيجوز ان يكون الحال
في العرض مقوما للمحل فيكون جوهرا او لو قيل انهم يعتبرون في الحال الجوهر تقويمه لكل ما يحل فيه سواء كان
بواسطة او بدونها والحال في الموضوع حال في الجوهر بواسطة ولو فرض تقويمه للعرض فليس مقوما لذلك الجوهر
فلا يكون جوهرا اقل على التقدير هذا الاعتبار ايضا نقول لعله يكون مقوما لذلك الجوهر ايضا فلا يكون مقوما للعرض
الا ان يدعي البداهة في ان كل ما يكون مستغنيا عن محل شيء يكون مستغنيا عنه ايضا بطريق الاولى فهو
كما ترى **قوله** بل قول عرضي بالنصب والاضافة او بالرفع منونا وغير منون بالاضافة والموصوف **قوله**
فان العرض الذي هو احد الخمسة اي الكليات الخمسة وهو العرض العام او العرض المقابل للازم انتهى
للخاصة والعرض العام على اختلاف في تسمية الكليات من جعل القسمين الاخيرين لا ولين منها اما الخاصة والعرض
العام او العرض واللازم **قوله** فانه يجوز ذلك عليه اذا اخذ مركبا كالابيض واما في سبيته المعنى
البسيط آه يعني ان العرضي وان كان يجوز ان يكون جوهرا فان ذلك انما يكون اذا اخذ مشتقا مثلا
كالابيض فان الابيض اي قائم به البياض وهو الجسم جوهر واما اذا اخذ المعنى البسيط منه اي مبدا الاشتقاق
كالبياض مثلا فهو عرض البتة وكلامنا هنا في الوحدة التي هي مبدا الاشتقاق لا الواحد الذي هو المشتق **قوله**

ولا يصح قوله معارضا له لا يخفى انه لا يكفي هذا في العرضية اذ الجواهر الحالة ايضا لا يصح قولها معارضة لمحالها بل
لا بد من عدم التقويم للمحل وسيجيء مزيد كلام فيه في آخر الفصل **قوله** فانه لا اقل من ان يكون
هناك وجود آه ان اراد انه لا اقل اي حين قيام الوحدة بذاتها ان يكون وجود او موجود فهو
مسلم لكن لا يلزم منه مقارنة الوحدة لطبيعة اخرى اذ ذلك الوجود بعينه الوحدة وذلك الموجود
هو الوحدة بعينها وان اراد انه لا بد ان يكون امر موجود يكون الوحدة مقارنة وصفة له فهو مصادرة
اذ هو بعينه ادعاء الاستحالة في القسم الاول وهو ظاهر الا ان يقال كانه ادعى البداهة في استحالته فالظاهر الاولى
وما ذكره تعبير عنها بعبارة اوضح فافهم **قوله** ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه آه فيه انه يجوز
ان يوجد آن مفارقة الوحدة جوهر مستقل الوحدة اليه ولا يلزم ما ذكره الشيخ الا ان
يقال انا نعلم بديهة ان كل ما يوجد فله وحدة البتة ولا احتياج الى ان الحقيقة وحدة من خارج والحاصل
ان كل ما يوجد يجيء بوحدة معه والوحدة التي يكون موجودة على حدة ويكون زايدة على وحدته التي
يجيء معها والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات ولا احتياج الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ
قوله وبعد فنقول الخ ان كانت الوحدة آه سبق مثل الكلام على انه تتمة للدليل الاول
ودفع لايراد يتوجه عليه وان كان ظاهر قوله وبعد الابتدائية وحاصل الكلام انه قال ان الوحدة
على تقدير مفارقتها لا يجوز ان يكون مجردا عدم الانقسام بل وجودا لا ينقسم وذلك الوجود
اما جوهر او عرض وعلى الثاني يكون عرضا في عرض وعلى الاول يكون الجوهر الذي تحله موضوعا بالتبع
الهيولى النفس او جوهره ولا يصح مفارقتها ويكون نقطة ان يجعل الوحدة على تقدير مفارقتها
كانت وجودا لا ينقسم لكن لا بان يكون ذلك الوجود موصوفا بها ومحلها بل يكون ذلك الوجود
واطلاق حقيقتها عليه فينا ان يكون حقيقة الوحدة امرا جوهريا لا ينقسم وذلك المعنى لا يوجد في العرض
فيلزم ان يكون وحدة الجواهر ووحدة الاعراض متباينين وان يكون الاعداد متباينين **قوله**
بل يكون الوحدة وجودا جوهريا لا ينقسم آه ان اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم يكون
جوهرا اذ قائم لا في موضوع فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه ويكون

وحدتها غير هذا المحمل غاية ما يلزم منه ان يكون الوجود الغير المنقسم جوهرا عند المفارقة عرضا في الموضوع ان
اراد ان ذلك الوجود الذي لا ينقسم لا بد ان يكون من جهة جوهرية ويكون ما في الاعراض من جهة اخرى
فنقول الا ان مبنى الكلام على انه لا يجوز ان يكون شيء جوهرا في مادة وعرضا في اخرى على ما اوضحناه سابقا لكن
قد علمت ان ثباته مشكل **قوله** فلنظر هل يشتركان في معنى الوجود آه يمكن ان يكون هذا انتقالا سابقا
وان يكون وجها آخر لبطلان كون وحدة الجوهر والعرض متباينين وكون الاعداد مختلفين والحاصل
انه يجوز ان يكون سابقه دليلا تاما بان يدعى الا الاستحالة فيما الزمه من كون الوحدتين والعددين مختلفين
ضرورته وهذا يكون دليلا على استحالته ويجوز ان لا يدعي الضرورة او لا فيه بل ثم يطلبه بهذا الوجه وتحليله
حاصل الوجه ان وحدة الجوهر والعرض اما ان يشتركا في الوجه الذي لا ينقسم او لا وعلى الثاني لا يكون في
العرض الوحدة من جهة وعلى الاول يكون ذلك الوجه الغير المنقسم اعم من الذي فرضناه مفارقا لا
من جهة جوهرية غير منقسم وهذا ليس كذلك في الالم بوحدة الاعراض وهذا الوجود الغير المنقسم الاعم هو
مرادنا بالوحدة وهو لا يجوز ان يكون مفارقا والا لكان نوعا تحته المعنى الاخص الذي ذكرناه فهو
عرض مبتة المط **قوله** فقد صار ان الوحدة جزء داخل في حد جوهر او عرض مراده بالوحدة
الواحد **قوله** واذا اشرنا الى البسيط وبعده منه آه اراد بالبسيط الوحدة ولا يخفى ان ما ذكره منقوض
بالصور النوعية مثلا لانها تميزه الذات في الوجود عن المخصص الذي افترنتها ولم يحتج اليه مفارقتها عن
المواد فيلزم ان يكون عرضا الا ان يقال هنا شرط آخر للعرضية وهو ان لا يكون الماخوذ من شيء
الامر المتميز الذي لا يحتج مفارقته داخلا في حقيقة الانواع المحصلة وفي الصور النوعية ليس الامر كذلك لان
الماخوذ من تلك الصور هو الفصول التي يدخل في حقيقة الانواع المحصلة كالنامي والناطق ونحوهما
بخلاف ما نحن فيه فان الواحد ليس داخلا في حقيقة نوع محصل اصلا هذا ولا يخفى ان ادعاء البداهة في
اصل المدعى اي عرضية الوحدة ليس ابعد من ادعاء ان الواحد ليس داخلا في حقيقة شيء من الاشياء
ولكنه ادعاء ان الجوهر لا يصير صفة للعرض الذي يحتاج اليه في الدليل فليدع اولا البداهة في اصل المدعى
من دون هذه التطويلات **قوله** مع ان المحمول الذي هو معنى لازم عام اراد به الواحد

قوله مشتق الاسم فيه الان **قوله** فصل في ان المقادير اعراض قيل قدم احوال الكم
المتصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات المتصلة فهي مقادير
المتصلات اراد بالمتصلات الصورة الجسمية والجسم التعليمي والسطح والمراد بكون الكميات المتصلة مقادير
هذه الامور انها مقادير قائمة بتلك الامور فالجسم التعليمي مقدار قائم بالصورة الجسمية والسطح مقدار
قائم بالجسم التعليمي والخط مقدار قائم بالسطح فمن هذه المتصلات بعضها جواهر وبعضها اعراض ويمكن
ان يخص بالمتصلات الصور الجسمية فقط ويراد بكون الكميات المتصلة مقادير لها انها ما من شأنها من
ان يكون بلا واسطة او بواسطة وكيفما كان المراد بكون الصورة الجسمية متصلة هو انها ليست منفصلة
في حد ذاتها كان يكون اجزاء لا تتجزى بل هي امر من شأنها ان يتقدر في الجهات الثلاث بلا انفصال
على ما مر فيما سبق قيل قد علمت ان للاتصال معنيين الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وتمامها من باب الكم وقد رسم بتعريفين
الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للآخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي مر في
في الطبيعيات والمعنى الثاني مقابله لكلا الوجهين فان الاتصال في قوله في قوله واما الكميات المتصلة
اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات يريد به المعنى الاول انتهى وانت خبير بان كون الصورة
الجسمية بعدا جوهريا في ثلث جهات والجسم التعليمي بعدا عرضيا في ثلث جهات فانهما لا معنى
له اصلا ثم لو لم يقل احد بتغايرهما وقيل بانه ليس في الوجود الا الصورة الجسمية لا يمكن في القول بانها
بعد جوهري الا ان يحمل البعد الجوهري على ما ذكرنا من انها امر من شأنه ان يقبل الامتداد في الجهات
الثلث بلا انفصال لكن كلامه السابق ناب عن هذا الحمل وينادي بان مراده ما هو الظ **قوله**
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع منها
الفصل الرابع من المقالة الثالثة من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق ومنها الفصل الثاني
من المقالة الثانية في هذا الكتاب الخ فقد ذكر فيها ان الجسم يختلف اشكاله ويزيد وينقص بالتخلخل

والكاثف مع بقاء جسمية بعينه وزوال امر عنه فما بقي هو صورة الجسمية التي لا تختلف الاجسام
في المساوات والصغر والكبر وما يزول هو الجسم التعليمي الذي هو مقدار الصورة الجسمية ويختلف
بها الاجسام في الامور المذكورة وانت خبير بان ما ذكره كما يثبت المغايرة بينهما كذلك يثبت عرضية
المقدار كما يشير اليه قوله وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو
عرض لا محالة نعم يمكن الايراد عليه بنظير ما ذكرنا آنفا بان زوال المقادير وتبدلها مع الصورة الجسمية
الباقية بعينها لا يدل على عرضيتها كما لا يدل توارد الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة الباقية بعينها على ما هو
زعمهم على عرضيتها الا ان يدعى البداهة في ان المقدار ليس مقوما للصورة بخلاف الصورة فان
الدليل قد دل على تقويمها للهيولى هذا وقد قيل في هذا المقام اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على
امور ثلاثة احدها ان مناطه غير الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات
المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل المقدار في جسم واحد وهو باق بعينه وربما يستدل على
مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر
سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة والجسمية المخصوصة باقية ولا اشتباه
في ان الباقي غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية كذلك مشتركة في انها مقدرة
وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات الاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها
في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير
المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدار يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقدارها
حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا آخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة
والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث
قوي وسيعلم وجه انحلاله الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدر البعض على ان يكون بعضها
مقدرا ومعدودا والآخر فالمقدار العادي اكثر الامر يخالف المقدر المعدود فليست المقدرية والعادية
بنفس الجسمية التي لا يتخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور يتوجه عليه فان المقدار العرض

حيث طبيعة المشتركة لا بد بعضها بعضا انما ذلك بطريق الخصوصيات كما تبين لك مر الوجه
الرابع ان الجسم الواحد يمكن ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويرد ويصغر
حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير
للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء
كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزؤه المادي والطبيعة التي هي جزؤه الصوري بقاء جزئه
الصوري بعينه وبقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود
كل مركب في بقاؤه انما هو بكون جزئه الصوري باقيا واحدا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا
بالعدد بقاء المعنى اذ المادة في كل شيء امر مبهم الوجود بازاء جنسه الذي طبيعة ناقصة مبهم
وحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة لا يقدح في بقائها بشخصها الا
ترى ان زيدا مثلا منذ الحسبية دكثير من فصول الجبال البعيدة والقريبة مع بقاء شخصه الا ان شيء
فيه الجسمية لشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا المتخلل جسم واحد
طبيعي وكانه لا بد لان عرضية باي معنى كان الا اذا كان المتخلل اما المتخلل والمتكاثف جسما
مجردا عن صورة اخرى حافظة للوحدة العددية باير الاشتغال بهذا من المفارق العقلي وان الحركة
والبحث لمكان بذلك انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه يعود اثبات ان يمنع المقدار غير منع الجسم وان
لا يصح مفارقته عنه فيثبت عرضيته ولا حاجة الى الامر الثالث الذي ذكره اذ يوجد فيه حد العرض الذي
ذكره من انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه ولو قيل انه جزء الجسم فهو جار في جميع
الاعراض فلو اعتبر ذلك لكان جميع الاعراض غير عرض الا ان يقال مرادهم ان العرض لا بد ان
لا يكون جزء حقيقة محصلة والمجموع المركب من العرض ومحله ليس حقيقة محصلة ولا بد من الامر الثالث
ليدل على انه ليس جزء حقيقة محصلة وفيه ان زواله مع بقاء امر جسمية لا يدل على عدم كونه جزء حقيقة محصلة
كما في الصور الجسمية والهيولى والصور النوعية البسيطة والمركبة واشخاص الاجسام وبالجملة لا بد في العرض
من علم كونه مقوما للمحل وعدم كونه محصلا للحقيقة نوعية على ما عرفوه وتوارد شيء على شيء مع بقاء ذلك الشيء

البسيط واما الثانية فكما في الاجسام والصور النوعية التركيبية

لابد على شئ من الامرين اما الاول فكالصورة الجسمية البسيطة والجسم المطلق والصور النوعية المركبة
فلابد في اثبات العرضية اما الاستدلال على عدم الامرين المذكورين او ادعاء البداهة فيهما والمنع ثابت
السوار والمذكور واما ثانيا فلانه قد ذكر اولا ان هذه الوجوه الاربعة لاثبات المغايرة من الجسم التعليمي
والصورة الجسمية ولا شك ان الوجه الاول والرابع يدلان على المغايرة اذ حاصلهما ان الصورة الجسمية
باقية بشخصها في صورة تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف ومقدارها ليس باقيا بشخصية فيثبت المغايرة بينهما
ولا شك ان هذا الوجه يتم المقدمتين ودال على المط قطعا ولا يخفى ما ذكره اه اذ لو سلم انه يصح بقاء الشخص بعينه
باعتبار بقاء جزئه الصوري وان لم يبق جزئه المادي بعينه فلا يؤثر فيما نحن فيه قطعا وهو ظ واما ثانيا
فلانه خلط في قوله فتبدل حجمية الشمعة مع بقائها بشخصها وان سلم لا يدل على عرضية ملك الحجمية الا ان
المقصود من هذه الوجوه على ما قرره اولا اثبات المغايرة من المقدار والصورة التي هي احدى مقدمات العرضية
كما ذكره فلا وجه للقول بانه لا يدل على العرضية واما رابعا فلا نسلم ان هذين الوجهين لاثبات العرضية
وحاصل الايراد ان تبدل الجسمية التعليمية مع بقاء الجسم بعينه لا يدل على عرضيتها اذ يجوز ان يكون جزءا
ماديا للجسم وتبدل الجزء المادي لا يقدح في بقاء الشخص مع بقاء الجزء الصوري بعينه وهو على تقدير
صحته يتجه في مقابل الاستدلال لكن يتجه ان قوله الا اذا كان الشكل آه لا مدخل له في المقام اذ
يكفي في الايراد بقاء الصورة الجسمية بعينها ولا حاجة الى صورة اخرى حافظة للوحدة الحدوثية بايراد الاشتمال
وهو ظ ثم ان هذا الفاضل قال بعد ما نقلنا عنه بمكلص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة
من الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر ومن الجسم الذي هو من باب
المقدار يبتني على مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شئ آخر تحت حقيقة نوعية فلا بد ان يكون محصلات
احدهما ومقوماته وكمالاته هي بعينها محصلات الآخر ومقوماته وكمالاته وكذا يلزم ان يكون مقابلات
الآخر واذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل للنوعية الامتدادية الطبيعية
ناقصة اذا اخذ لا بشرط شئ فيحتاج الى المحصلات العقلية والكمالات الذاتية مثل الصور الفلكية او العنصرية
وبعد انضمام مثل الصور التي لها اطلاقه قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صور اخرى هي مبادى الفضل

اسه ها مقابلات

ذاتية اخرى كالنباتية ثم الحيوانية ثم الناطقة حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال الى فهذه كمالات مترادفة
وحصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل ولا المقدار المطلق المعنى فانه اذا احتاج الى معنى فصلي اولى متمم
كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي بعينها من باب الكم فيحصل
اولا كونه جسما تعليميا او سطحيا او خطيا فان هذه الثلاثة من العوارض الاولية للكم الذي يقبل الانقسام
الوهمي بل بغير نهاية من حيث هو كم لا من حيث له اجزاء تشاركه في المهية وكذلك اذا تحصل كل من
هذه الثلاثة تحصلا آخر فحينئذ يكون ايضا من باب الكم التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة
والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكرية وكالمكعب والاسطوانة في الجسم فاذن
لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها
انواع الآخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت ان كلا منهما مغاير للآخر واذا ثبت ان
احدهما وهو المقدار عرضي للآخر ثبت عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض للوجود حتى يلزم كونه عينيا
بالمعنى الآخر وهو المطلوب للشيخ ولاجل هذا قال في هذا المقدار فبان انه في مادة انتهى كلامه وانت خبير
بان ادعاء ان مقومات الصورة الجسمية غير مقومات الجسم التعليمي في مرتبة اصل الدعوى اذ من يقول
بان في الخارج ليس الا الصورة الجسمية يقول انها هي الامتداد الجوهري الكائن في الجهات الثلث ويرى
لها امتدادا آخر زائدا عليه في امتداده هذا الامتداد الجوهري يلزمه عند الانتهاء امتداد عرضي كائن في بعض
وليس في آخر مقولة الامتداد الاول ولا يلزم ادعاء انهما من مقولة واحدة فوح يقول ان متممات
الامتداد الاول وكمالاته هي الصور النوعية البسيطة والمركبة والاشكال وكونها ليست من مقوماته
بل من لواحقه وعوارضه والامتداد العرضي الذي هو السطح والخط مثل الاستقامة والانحناء وكالاشكال
مقومات ومتممات له وعلى هذا لا يتم ما ذكره الفاضل اصلا ولا يخفى ان هذا ليس مما ينكره العقل بادى
الراى سيما على راى هذا القائل من ان الصورة الجسمية بعد جوهر بل على هذا الراى لا بد من القول بانه لا يمكن
اولا منع لحصول الامتدادين للجسم جوهري وعرضي كما يشهد به الفطرة السليمة ثم لا على هذا الراى كما لا يمكن ادعاء
الظهور في ان الامتداد امر وراء المقدار وان الامتداد الجسمي والسطحي والخطي من مقولة واحدة فتدبر قوله

المغايرة فثبت

وهذا المقدار قد بان انه في ذاته وانه يزيد وينقص والجوهر باق انه عرض لا محالة فظهر مما مر ان مغايرة
الجسم التعليمي للصورة الجسمية وكونهما مما يثبت بتبدل الاشكال وتواردها على الجسم مع بقاء الصورة
الجسمية بعينها وكذا بالتخلخل والتكاثف بل هو اقوى في اثبات المطلوب الاول كما لا يخفى واما عن سببيته بخصه
الشكل على ما اشرنا اليه عن قريب وكانه لا بعد دعوى الظهور في انه ليس من مقدمات وجود المحل ولا من لوازم
النوعية وح يظهر عرضيته قوله لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم لا يخفى ان ما ذكره في
اثبات المطلوب على تقدير تمامه يدل على ان هذا المقدار لا يفارق المادة قوله ولا يفارق الصورة
التي للمادة لانه مقدار الشيء المتصل آه انت خبير بان بعد اثبات المغايرة بين الصورة والمقدار وان
الاولى هي الممتد والثاني هو الامتداد لا افتقار في ان اثبات لا يفارق الاول ويستلزمه في الوجود الخارجي
قوله وهذا المقدار هو كون المتصل آه اي هو الامر الذي يكون للمساحة سواء كانت متشابهة
او غير متشابهة باعتباره قوله وهذا يخالف لكون الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة
اي الصورة الجسمية هي الامر الذي يقبل فرض الابعاد وليس في ذاته الامتداد وقبول المساحة كما
يظهر من التخلخل والتكاثف يظهر ان هذا يخالف للامتداد الذي يقبل المساحة لذاته قوله فان
ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم ورداه انه يحكم به آه مراده ان الامر الذي يقبل فرض الابعاد لا يختلف جسم
وجسم بالصغر والكبر ولا يتوافقان بالمساواة باعتباره وهذا امر لا شك فيه وبما قررنا اندفع ما عسى ان
يورد عليه ان الاجسام كما لا يختلف في مطلق قبول المساحة فكذلك لا يختلف في خصوصيات قبول الابعاد والقابل
ان مطلق الجسمية ما صح ان يدعى ان الاجسام لا يختلف بحسبه واما خصوصياتها فلا ولا شك ان
قبول المساحة ايضا كذلك اذ لا اختلاف بين الاجسام بحسبه انما الاختلاف بينها بحسب خصوصياته ووجه
الحصول الدفع على ما ذكرنا انه ليس مراد الشيخ انه لا اختلاف بين الاجسام في الجسمية مطلقا واما الاختلاف
بينها بحسب المساحة بل مراده ان الاختلاف الخاص الذي هو الصغر والكبر ليس باعتبار الامر الممتد الذي هو
قابل لفرض الابعاد سواء اخذ مطلقا او خاصا بل انما هو بحسب الامر الذي هو الامتداد القابل للمساحة
بذاته وان كان ان يعد باعتبار الخصوصية وح لا يتجه ما ذكر اصلا هذا ولا يخفى ان كلام الشيخ هنا يمكن ان

بخلاف الامتداد الذي يقبل المساحة بذاته فانه
يختلف الاجسام بالصغر والكبر ويتصف بالمساواة
باعتباره ح

فرض الابعاد كذلك لا يختلف في مطلق قبول المساحة
وكما يختلف في خصوصيات قبول ح

يكون دليلا على حدة على المغايرة بين الصورة الجسمية والجسم التعليمي وان لا يكون دليلا عليها بل بعد
ما ثبت المغايرة بتبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف يشير الى ان الصورة هي الامر الذي ليس في
ذاته ما يماثل المساحة ولا يكون الاختلاف في الاجسام بالصغر والكبر والاتفاق فيها بالمساواة بحسبه والجسم
التعليمي هو الذي يكون كذلك فافهم قوله وبهذه الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم لا يخفى ان
ظاهره ان الصورة الجسمية لازمة للمقدار في الوهم وانت خبير بان هذا الادعاء مشكل سيما اذا كان
المراد بالوهم ما هو اعم من العقل ايضا اذ لا دليل ولا بداهة يحكم بان المقدار لا يمكن ان يوجد في العقل
بل والحس ايضا بدون الصورة نعم لزومها له في الخارج مسلم كما اشرنا اليه ثم لو حمل الكلام على العكس وان
كان خلاف الظاهر اي يحمل على ان المقدار لازم للصورة الجسمية في الوهم فح ان اريد بالوهم معناه
الظ فالحكم كانه هو الظ وان اريد به ما يشمل العقل ايضا فلا يخ من خفاء كما لا يخفى قوله لكن هي والصورة
يفارقان المادة في الوهم اي لا يلزمهما المادة في الوجود الذهني وهذا الحكم ظ لا خفاء فيه ثم ان
الفاضل المذكور بعد ما نقلنا عنه قال في شرح كلام الشيخ وهذا المقدار قد بان الى ههنا ما هذه عبارته
قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقدار لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت
مغايرتها ايا لما في الوجود وان التعليمات لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان مختلف
واحدا لا يختلف بالقيام بعضه والقيام بغيره بما ان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقدار يزيد وينقص
والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجيء اثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما
انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو ما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع المعلم الاول
المقدم والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليمات ليست داخلة في مقولة الجوهر وانما هي من عوارض الجسمية
الجواهر الجسمية لا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالتوهم ولا تجريده عن الصورة التي للمادة
فلا يمكن الا بالوجود ولا بالوهم ايضا لان المقدار بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي يعني القابل للابعاد
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير الوجود للشيء المتصل بخلاف المادة فانها ليست عبارة عن المتصل
القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل الممتد لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا

فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات فلا يكفي
المسح والمقدر بان نتوهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في وسعه ان نتوهم مقدارا لا متناهيا
وبهذا المعنى قد علمت انه يجب المفهوم يخالف المتصل بالمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يصح فرض الحدود
والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى آخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بجسمية جسم جسما
ولا جزئية ولا كلية مقدار بين من جهة شيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة
واحدة وقد علمت ان في هذا المعنى من مصححات عروض المقدار لشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او
شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون
معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان بعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات
فان ذلك مستشنع جدا فان المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو المحصل لوجود الهيولى ومتمم
لهوية الجسم الجوهري وهي للمادة لان يقبل بالفعل امر المختلف فيه حجم وحجم صغير بحيث يمسح بكذا
مرات كذا او انه لا يتناهى ولا يتقدر بحسب كذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات
وكميته ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الواحد الشيء فلا يمكن تجريد الجسم
عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة تتغاير فان المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه
انه اذا تبدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان يتبدل مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء
الموضوع الجسماني الشخصي لما بينا ان تشخص ذلك الجسم لابد فيه من صورة حافظة للشخصية متبقية له بالعدد ولو
بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه يكفيان للجنس
مع كونه واحدا بالابهام من حيث حقيقته وباعتبار نفسه واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بالوجود الفصل
واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل انتهى كلامه
وههنا ابحاث الاول انه بعدما اثبت ان الجسميات لا توجد مجردة عن المواد لا حاجة الى اثبات ان
معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه هو ظ وانما الحاجة اليه اذا اثبت ان المقدار الذي
في المادة عرض ولم يثبت انه لا يمكن ان يكون مجردا عن المادة وثانيها ان المقدار اذا لم يكن في خلاء

متقوما بالجوهر وكان من عوارض المهية للجواهر الجسمية فالمراد بكونه من العوارض اما الخارج المحمول
او القائم فان كان الاول فغير اولا لانه ليس خارجا محمولا على الجواهر الجسمية وهو ظ وثانيا انه اعم
من قبيل الفصل او غيرها فان كان الاول فيلزم ان يكون جبرا او فصل الجوهر جوهرا وان كان
الثاني فلا ان يكون له سبب وغير محمول ثم يكون عرضا وهو المراد ههنا فلم يبق مخالفة له مع
الشيخ في المآل كما هو ظ المقال وثالثها ان قوله واما تجريده من الصورة آه ظاهر بل صريح في ان
المراد انه لا يمكن ان نتوهم المقدار بدون الصورة وفيه ظاهر ان كون المقدر بالذات ليس هو المادة
بل المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد لابد له ان المقدار لا يمكن ان نتوهم بدون الصورة بل لو لم
فانه يدل على العكس كما لا يخفى ورابعها ان الصورة الجسمية اذا كانت في نفسها متصلة قابلة للابعاد والاجزاء
فقد انها تعيش لا اتصال الجوهر راو ان كل صورة معاقبة يلزمها اتصال خاص لا يبقى امر التخلخل والتكاثف
وهو ظ بل لابد مع القول بالتخلخل والتكاثف ان يقال ان الصورة الجسمية امر ليس في ذاته امتداد و
اتصال بل امتداده واتصاله بالمقدار الا ان يكون في نفسه متصلا متجزيا كالقول المتكلمين بل انه في
نفسه لا متصل ولا منفصل وان كان يلزم تخاصمه ان يكون لها اتصال لكن لا بحيث يلزم كل شخص منه
اتصال وامتداد خاص بل يجوز ان يكون لشخص منه امتدادات متعددة او بدونه لا يستقيم امر
التخلخل والتكاثف كما لا يخفى على من له ادنى فطرة وخامسها ان صحة عروض المقدار لشيء لا ما امكن
موقف على كون ذلك الشيء اتصالا او متصلا في نفسه على ما ادعاه وهو ظ وان الفرق الذي ذكره
بين كون وجود الشيء الذي يكون كك متقوما بالمقدار وبين كونه معروضا له بحيث يكون له
مرتبة من الوجود بعينها قبل المقدار مما لا يعبأ به اصلا ولا يشهد له بديهة او برهان وسادسها انه
لا فرق اصلا بين المقدار والصورة على ما هو زعمه في الصورة في هذا المعنى بالضرورة فالواحد انشاد اذا
لم يصح عروض المقدار مثل الهيولى لم يصح عروض الصورة له والتفرقة تحكم بحت وسابعها ان قوله ونسبته الى
الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم صريح في لزوم المقدار
للجسم في الوهم لا العكس كما هو ظ سابقه وقوله كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ظاهر انه حمل كلام الشيخ

ههنا ظاهرة انه حمل كلام الشيخ على لزوم المقدار للصورة في الوهم والظاهر ان مراده العكس كما لا يخفى
سلمنا ان قوله يلزم عليه ظاهر وانه يلزم على الشيخ وانت خبير بانه لو حمل كلام الشيخ على العكس ما حمله
وهو الظاهر لا خفاء في عدم توجه هذا الالزام عليه ولو حمل على ما ذكره ايضا لكان الالزام عليه مشكلا اذ يجوز
ان يكون الصورة بحيث يلزمها المقدار في الخارج والذهن ومع ذلك يجوز تبدل المقادير عليها وهو
ظاهر نعم لو كان الصورة الجسمية كما زعمه هذا القايل من كونه بعدا جوهريا لكان الامر كما ذكره ولكن الظاهر ان
الشيخ لم يرض بهذا وثانيهما ان كون صورة اخرى في الجسم حافظة للكمية متعقبة له بالعدد وما لم يقم
عليه فالقول به جزاف وثالثها ان هذه الصورة ان كانت من قبيل الصورة الجسمية حتى يصح
فهي ايضا مما يزول بزوال الاشكال والمقادير فلا فائدة في القول بها وان لم يكن من قبيل الصورة الجسمية
بل من قبيل السطح فلحوق المقدار والصورة لها مما لا يصح على ما هو زعمه بل لا بد من صورة اخرى من قبيل الصورة
الجسمية حتى يصح وهو ينقل الكلام اليها ويتسلسل فتدبر **قوله** اعني مقدارا حفظ لا بد له العاد على ما هو المشهور
الجسم التعليمي والصورة الجسمية **قوله** ولهذا انه يقدر ويمسح لا يخفى انه يصح منع كونه مقدارا او
قد ذكره في الكلام تكرار لكن الشيخ لا تسامح بان ذلك **قوله** فعرض له ما هو له الغرض البعدين
فانما له ذلك لانه نهاية الجسم آه اعلم ان الشيخ في طبيعيات الشفاء بحث الكم عدد ما حقق ان الصورة
الجسمية القابلة لفرض الابعاد الثلثة وانه لا يختلف بها جسم وجسم والجسم التعليمي هو الذي يقدر ويمسح
ويكون الاختلاف بين الاجسام بحسبه وان الصورة الجسمية غير الجسم التعليمي وهي جوهر والجسم التعليمي عرض
قايم بها ثم معقولية الكم فان السطح ايضا صورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان
يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه ذلك الشيء فرض ثلثة
ابعاد فتلك هي الصورة للسطح ماخوذة من الوضعية وعن الحاجة الى الموضوع واما كميته فنظير كمية الجسم وهي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كالة الجسم ثم في هذا الموضع مباحث عميقة سيقال عليها في الحواشي
وليس اذا كان السطح صورة يلزمها ويقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فاظن ان تلك
صورة لنوع من الانواع لا يلزم عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم لان صورت يكن بنا او وجودت بنها

واحدة فكون الجسمية الترجيح الكمية الجسم الجوهري الصور
الجسم من الجهة ذاكمية صورة الجسم

الكمية ماخوذة في الذهن بمعنى المجرد حسبما يليق انتهى كلامه وانت خبير بان الظاهر من هذا الكلام انه كما ان الصورة
الجسمية امر قابل لفرض الابعاد الثلثة وليس ذلك الامر هو الكمية بل الكمية امر آخر وهو الذي يقدر و
يمسح ويكون عرضا قايما بالامر المذكور والامر المذكور جوهر كذلك نهاية الصورة الجسمية امر قابل لفرض
البعدين ضرورة ان نهاية القابل لفرض الابعاد الثلثة لا بد ان يكون قابلا لفرض البعدين وليس ذلك
الامر هو الكمية بل الكم الذي يقدر ويمسح في جهتين عرض قايم به كما ان القابل لفرض الابعاد ليس هو الكم
بل الكم الذي يقدر ويمسح في جهتين عرض قايم به كما ان القابل لفرض الابعاد في الجهات الثلث عرض
قايم به والقابل لفرض البعدين عرض والمقدر في الجهتين عرض آخر قايم به وبهذا الكلام وان كان لا يخلو من وجه
محو يجب ان يرى الكمية يشكل من حيث ان هذا الامر الذي هو نهاية الصورة الجسمية وعرض ليس
من مقولة الكم من اي مقولة من مقولات العرض التسع اذ ظاهر انه ليس من مقولة الكيف ولا من ساير
المقولات الاخرى ولو جعل بعض النهاية بمعنى امر عدمي فلا يكون عرضا ولو قلنا ان الامور العدمية بعض
اعراض باصطلاح الشيخ والمتقدمين فظاهر ان هذا الامر العدمي لا يصح انه قابل لفرض البعدين وان
السطح الذي هو الكم قايم به ولو جعل من قبيل الاضافة من حيث ان النهاية نهاية لشيء ذي نهاية فاما
ان يجعل مضافا حقيقيا فحاله ايضا مثل حال النهاية بمعنى العدم واما ان يجعل مضافا مشهوريا فينتقل
الكلام الى الامر الذي يعرضه الاضافة الحقيقية وانه من اي مقولة وظاهر انه ليس جوهرا وقد قال انه ليس
بكم ولا يصح ان يكون شيئا آخر من المقولات كما لا يخفى ولعله لا محيص عن ذلك الا بالتزام ان نهاية
يكون هو القابل لفرض البعدين ويصح قيام السطح الكمي به وهو كما ترى هذا ولا كلام في هذا المقام فظاهره
انه جعل القابل لفرض البعدين نهاية للصورة الجسمية ومع ذلك حكم عليه بانه ليس مقدارا بل من
الجهة مضاف ولعله من مقولة المضاف الحقيقي لا يصدق على امر يكون من مقولة اخرى بل من المضاف
المشهوري الذي يمكن صدقه على شيء هو من مقولة اخرى وهو ههنا صادق على امر هو مقدار ومن مقولة
الكم وانت خبير بان حكمه بانه ليس مقدارا بل مضافا ثم حكمه بانه مضاف مشهوري يعرض للمقدار انما
يصح اذا قيل ان الامر القابل لفرض البعدين هو المقدار وهو انما يعرضه انه نهاية للصورة الجسمية واذا

لكن الفرق بينهما ان القابل للابعاد جوهر للمقدار وفي الجهات الثلث
عرض قايم به

انه مع هذا العارض يكون مضافا مشهوريا يكون معروضه المقدار كما ان الا ان المضاف المشهوري معروضه
الجوهري والكمي انه اذا جعل القابل لعرض البعدين هو المقدار فهو ليس نهاية للصورة الجسمية بل
يكون نهاية للجسم التعليمي ولو حمل كلامه على ان السطح الذي هو نهاية الجسم التعليمي هو في نفسه مقدار وعرض
الاضافة من حيث انه نهاية للجسم التعليمي فمع انه لا يناسب ما سبق منه في قاطيغورياس لا يساعده كلامه
هنا ايضا اذ الظاهر من سياق كلامه ان مراده من قبول عرض البعدين هو القبول الذي في الصورة
الجسمية للابعاد وهو بزعمه ليس مما يخالف به جسم جسما وانما المخالفة بين الاجسام باعتبار المقدار ويتضح و
على هذا ان يكون هذا القبول من قبيل قبول الجسم التعليمي الذي به يخالف الاجسام على رايه وبالجملة كلامه في
هذين الموضعين في غاية الاضطراب لا يعلم ان مقصوده ماذا والذي يظهر عند التامل ان الصورة الجسمية
امر جوهري يقبل الامتداد والاتصال في الجهات الثلث وامتداده واتصاله في الجهات الثلث عرض
قائم وذلك الامر الجوهري يعرضه الانتهاء باعتبار عروض هذا الامتداد وهذا الانتهاء امر عدمي واذا
انه مضاف اليه يصير من قبيل الاضافة وليس هنا امر وجودي وراء ذلك يعرضه الاضافة ويكون مع
عروض الاضافة من قبيل المضاف المشهوري وذلك العرض ايضا يعرضه الانتهاء لذاته وهنا امر الانتهاء
موجود وهو السطح على راي من يجعل الاطراف موجودة وهذا السطح امر مقداري كالجسم التعليمي وباعتبار
عروض الانتهاء له يصير مضافا مشهوريا فيكون اضافته الى الجسم التعليمي هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
وقد قيل هنا في شرح كلام الشيخ واما السطح آه ما هذه عبارته لما ذكر الاحوال المشتركة من الخط والسطح
على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما وهنا ان تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدا بالسطح
لتقدمه على الخط في الوجود فان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون بالجملة من جملة احوال السطح
انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان يا
المتباينين من الاتصال الماخوذ في حد الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد
الثلثة التي ذكرت في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يجعل بمنزلة احدهما الاشارة الى هذا المعنى الذي هو نفس البعد
من دون كميته وتقديره وطول اضافي وقصره وتمامها الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما

الماخوذان بلا شرط ان يكون بعد ثالث مقاطع لهما اولا ومن البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث معهما
فالقابل لفرض بعدين بلا آخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم
والقابل لفرض بعدين بلا آخر هو السطح مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وعدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على
الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات ككونه مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ
لانه معنى وجودي في الوجود اقدم من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا فلان الجسمية المسماة الجسمية
كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدارية فهو كالمبدأ والاصل في المقدارية فكونه مقدارا الا انه بعد
قابل للمساحة والعد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيتفرع من
لما جاء بشبهة المحصل بالكلية مجتنبه يجب ان يتامل في هذه الاحوال السطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل
وان ايها كالمقوم له وايها كالعارض اما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي الكم
هو منبسط في الجهات الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من
شانه ان هو نهاية من حيث انه نهاية لا انه نهاية مطلقة ولا اي شئ كان منبسطا في جهتين وان
يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى ليس هو المقدار وان لم ينفك عن المقدار الا في الوجود
في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف
وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء الذي هو ثلثة متحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو المقولة نفسها والذي كان يكون
كما او كيفا ولا غير ذلك من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون كل شيء من الاشياء
حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب
منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بحسب الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة
كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه في الغالب غيره من السطوح في قبول التقدير والمساحة والانقسام
وغير ذلك وليس من السطوح في المعنى الاول ولا في كونه نهاية مخالفة بالعظم والصغر ونحوهما ولا الموافقة
التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون من الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على

ما علمت انتهى كلامه وفيه بأمر غير مرة ان جعل البعد من آخر غير المقدار والقول بان الاجسام لا تختلف في الصغر والكبر
بحسبه بل تختلف فيهما بحسب المقدار مما لا يقبله الطبع السليم وليته يقول على تقدير صحته كان هذا الامر غير معنى النهاية
وغير الاضافة وهو ظاهر بل امر به يبقى الجسم الطبيعي فلا معنى لان يقول الشيخ ان السطح من هذه الجهة ليس
مقدارا بل اضافة واليه اشار المحشي لا معنى لقول ان موضوع هذه الاضافة احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار لانه الانتهاء والبعد والمقدار لا اولا فلان الاضافة هي النهاية فلا معنى لجعل موضوعها انتهاء اولا وجعل
الاضافة هي الامر القابل للبعدين على ما فهمه هذا الفاضل فلا يصح كيف يعقل جعل موضوعه الانتهاء او البعد او المقدار
اما الانتهاء فظاهر لانه امر عدمي لا يصلح ان يكون موضوعا لتلك الامر واما البعد فانه غيره فكيف يجعل موضوعا
له واما المقدار فلان الظاهر ان المقدار يوجد في تلك الامر كما يظهر مما نقلنا من فاطوريا س لا الا مكث فيه
اما ثانيا فلان جعل الانتهاء والبعد والمقدار امور متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار مما لا معنى له لكون الانتهاء
والمقدار كل منهما من مقولة اخرى من المقولات متباينة كما هو الظاهر وبزعمه ايضا والبعد ايضا على زعمه
ليس من مقولة المقدار ولا يصح حمل احدها على الآخر ولو فرض صحته فظاهر ان الشيخ لم يذهب الى ذلك
وهو ظاهر فلا معنى لشرح كلامه على هذا النحو وما يجلبه هذا الفاضل ازداد تشويشا واضطرابا على ما قاله الشيخ فافهم
قوله لكنه من المبين جميعا عرض آه قيل لا شبهة في ان السطح باعتبار احد من المعاني الثلثة هو من
عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر
محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا فيه واما كونه قابلا
للفرض بعدين او كونه مقدارا الحظيا فلازم بينه على الجسم الواحد المحفي مع تحاله وليس من شرط الحلول
ان يكون الحال ساريا في المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون ممتازا عن المحل بشئ لطبائعه كما
حقق في المسطحات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم
بالجسم كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم ثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام
الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما يلزم انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم
جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان الحلول

لامر قابل للقسمة ان يكون عرضا من حيث انه منقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محالة ينقسم بانقسامه فعلا
او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عرضا من تلك الحقيقة بل من حيثية اخرى
كالشكل والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا تنقسم ولا تنحصر لها في لا يلزم من انقسام المحل
وجه بعث الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون فما دام من جميع الوجوه والحيثيات
ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس جزءا غير منقسم من
الجسم بل جالس قابل للانقسام ولكن عروضها ليس من حيث انقسام بل من جهة تناهيه في امتداده
المعلى انتهى كلامه وفيه اما اولا فانه لا يخفى عليه من كون الانتهاء والبعد والمقدار متحدة بالذات اذ
مراده بالاتحاد بالذات الاتحاد في الوجود وحينئذ نقول ان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود المحل وجود
امر محصل جوهري فيكونان متغايرين في الوجود لا يقال حكمه هنا بالمغايرة باعتبار كون وجود الجسم جوهرا
امر جوهري واما فلان الجوهرية لا مدخل له لانه اذا جاز ان يكون وجود الامر العدمي والامر المحصل واحدا
فلا فرق حينئذ بين المحل الجوهري والمحل العرضي والقول بالفرق تحكم الا ان يقال ان ما ذكره هنا من كلام
الشيخ وما ذكره سابقا انما هو مختار ابه فلعله يجوز الاتحاد في الوجود بين الامر العدمي والامر المحصل جوهرا
كان او عرضا ويزعم ان الشيخ لم يجوز ذلك واما ثانيا فلان القابل لفرض البعدين بالمعنى الذي ذهب
حلية مختار الفاضل المحشي ومخالف للمقدار لا ما انه يبدل على الجسم الواحد المحفي مع تحاله لحاله بل
الظاهر ان حالة حال الصورة الجسمية كما كانت الصورة باقية بعينها كان هذا الامر ايضا باقيا بعينه وبعد
زوال الصورة الجسمية ان الجسم المحفي لا يكون باقيا بعينه ثم لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ في
الطعن بحمل قول البعدين مخ آه غير النهاية لانه استدل على كون الاول عرضا بان النهاية عارض للمتناهي
لانه موجود فيه لا كجزء منه وهذا ايضا يوجب ردا وانما صار اضطرابا في كلامه فتدبر قوله ولو كان كون
السطح بحيث يفرض فيه بعدان آه هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تحقيقا وان كان كلمة
لو لا بناسبه وحاصله ان السطح اذا كان افتراض البعدين ثابتا له في ذاته ليس نسبة المقدار الخ
في السطح لنا بهذا الافتراض نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية لان المقدارية التي في السطح ليس لها

وهو هي انه كذ

الجسمية هم

الا مفصل له والمقدارية في الصورة الجسمية ليست مبدا لقابل بل عارضة لها ولا يخفى ان اقرب من المعنيين
اما ان يراد به قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار او معنى آخر مغاير له على ما هو زعم صاحب
الصقيل وعلى الاول وان لم يلزم فساد لكن الظاهر من سياق كلام الشيخ هنا وهما لتفق من كلام هو
انه زعم ان قبول فرض الجهتين ليس قبول القسمة في الجهتين الذي يكون في المقدار وان الاول لا
يخالف فيه سطح وسطح بل انما المخالفة من السطوح في الثاني سواء حمل كلامه على ما فهمه الفاضل من ان البعد
امر آخر وراء المقدار او بقي ان مراده ان السطح امر يصلح الاستعداد في الجهتين سواء كان العرض انه نفسه
او جزؤها واستعداده في الجهتين هو المقدار لا نفسه كما ان الصورة الجسمية امر يصلح الاستعداد في
الجهات الثلث واستعداده في الجهات الثلث هو المقدار لا نفسه على ما اشرنا اليه غير مرة وبالجملة لا خفاء
في ان الشيخ كلما قال في هذه المواضع قبول البعدين او الابعاد او فرضهما يريد معنى غير المقدار و
الكاره مكابرة فحمله هنا على المقدار بعيد جدا وعلى الثاني لا يكاد يصح اذ هذا المعنى اذا كان فصلا للمقدار
فيكون معنى قبول القسمة في الجهتين اذ ظاهر انه ليس فصل المقدار الا هذا وقد جعل جزءه وبعبارة
اخرى اذا جاز ان يكون هذا فصلا للمقدار فكيف يحكم في عدة مواضع ان هذا المعنى غير المقدار ولا
يخالف به جسم جسما اذ على تقدير كونه فصلا للمقدار لا شك انه يخالف به جسم جسما وهو ظاهر وهذا من جملة
الاضطرابات الكائنة في كلام الشيخ في هذا الفصل وثانيها ان لا يكون بعضها بل يكون عرضا آخر من
البعدين ليس امرا ثابتا للسطح في نفسه بل انما ثبت له باعتبار كونه نهاية للقابل للابعاد الثلثة كما اشار
اليه فيما مر الا انه لو ثبت له لذاته لم يكن نسبته المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية
الى الصورة الجسمية لان المقدارية هو يكون مبدا لهذا الامر وهي عارضة بالنسبة الى الصورة الجسمية لكن
نسبة المقدارية اليهما سواء ولا يخفى انا سلمنا ان قبول البعدين امر وراء قبول القسمة في الجهتين سواء اخذ
على ما هو زعم صاحب الصقيل او وجه آخر وجهنا معنا ان المقدار ليس مبدا له بل هو عارض له كما
بالنسبة الى الصورة الجسمية القابلة للابعاد لكن من اين يلزم ان هذا المعنى اذا كان ثابتا للسطح
في نفسه لا باعتبار كونه نهاية كان فصلا للمقدار لانه لا يخ اما ان يلحق بالسطح الجسم التعليمي الذي هو المقدار

او يلحق بوجود سطح آخر طبيعي نسبته الى ذلك السطح نسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فان اريد الاول فقبول كون
قبول الابعاد ثابتا له لذاته لا باعتبار كونه نهاية لا يستلزم ان يكون هذا المعنى فصلا له وهو ظاهر وايضا كيف
يصح ان يقال ان هذا السطح بعرضه هذا المعنى باعتبار كونه نهاية للجسم الطبيعي بل التعليمي والا فكيف يكون المقدار — لا ليس نهاية الجسم الطبيعي
عارضا لهذا المعنى الذي هو ثابت للسطح التعليمي وان اريد الثاني فلا نسلم ان ثبوت هذا المعنى لذلك
يستلزم كونه فصلا له وثانيا انه سلمنا كونه فصلا له لكن من اين يلزم ان يكون فصلا للمقدار او المقدار من جنس
لهذا السطح بل انما هو خارج عنه عارض له هذا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ ليس بوجه من الوجوه حسن لا
يظهر له استقامة ولم يظهر لنا وجه آخر وقد قيل في توجيهه لما بين الشيخ جوهرية السطح بطلان استبداده الى
كونه قابلا للفرض البعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين
المعنيين كما ان المغايرة بين القابل لفرض الابعاد الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن
لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي جعلوا المقدار الجسماني جوهرا و
جعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا
بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ واتباعه وهو القابل للانقسام الى اجزاء متمنه
مشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلث الذي يخالف جسم جسما ويكون قابلا للمقدارية والمساحة
فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في الجسم بان احدهما فصل للجوهر والآخر فصل للمقدار الذي ثبت عرضيته
ولا شك ان السطح نسبته مشابهة الجسم كالنسبة بين الامرين في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا مع
يكون القابل لفرض البعدين فصلا قسما للمقدار المطلق ومعنونا السطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون الجنس
القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما لجنس المقدار ومعنونا للجسم الجوهري وهو محال كما مر بيانه في الفصل
الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي بعلم الاصول المقتضية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون
جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع
آخر انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان كلام الشيخ لا يمكن حمله على ما ذكره بوجه من الوجوه كما لا يخفى واما ثانيا
فلانه ليس يلزم مما ذكره كون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه في موضع وخارجا عنه في نوع آخر منه اذ يلزم

المحذور الاول فقط الا ان لا يحمل الكلام على لزوم محذورين بل يحمل على التردد فيه فافهم **قوله** وقد
علمت فيما سلف من الافادة في الفصل الذي ذكر فيه الحركة الواحدة بالجنس والنوع من الطبيعيات
قوله لان السطح اذا ازيل عن شكله آه فيه نظر اذ ليس كل زوال الشكل يبطل ابعاد السطح
انما هو بقطع السطح ثم لو سلم ان بقطع السطح فلا يلزم منه عرضية السطح الا ان الصورة الجسمية ايضا تبطل
عند القطع وحدث شئ آخر مساو له على الطريقة السابقة فتبطل مع انها ليست عرضا وحمل عرضية السطح بهيئته المختلفة الامور
من قبيل التشبيه فلا يضر المناقشة فيها فافهم **قوله** وعرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي في
طباعها مادتها توهما ايضا لا يخفى ان هذه العبارة بل صريحها ان الصورة يلزم المقدار في التوهم لا العكس كما تحقق
السابق ايضا وقد اشرنا سابقا الى ان هذا الحكم مما لا دليل عليه سيما اذا اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا والظن
بهذا ايضا في لفظ الشفا عن قاطيغورياس حيث قال ويكون صورة الجسم اذا جردت بكليتها او جردت معانيها
الكلية مأخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا لان هذا يدل على ان الجسم التعليمي يمكن ان يجرد في الذهن
عن الصورة الجسمية الا ان يقال ان ما ذكره هنا مختص بالوهم وما ذكره في قاطيغورياس اراد به التجرد
في العقل وقيل ان ما ذكره في قاطيغورياس انما هو على الاحتمال العقلي بادي الرأي وقيل اراد التجرد
في الذهن بالالتفات اليه وحده على ما سنذكره فيه وقد قيل في هذا المقام اقول هذا الكلام يعني كون
هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الفن الثاني في
قوله ان الشكل المختص بالاشكال المختلفة انما يبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يبدل الجسمية التي هي الصورة
الجوهرية وقوله فان الجسم الواحد بالتخلخل والتكاثف يختلف مقداره الجسمية ولا تختلف جسميته انتهى وفيه
نظر لان مراده هنا لما ذكرنا ان الصورة لازمة للمقدار لا العكس وما هذا الا مناقضة هناك و
من القولين المذكورين سلمنا ان مراده العكس لكن لا مناقضة ايضا اذ يجوز ان يكون المراد ان مطلق
المقدار لازم للصورة الجسمية في الخارج والتوهم لا المقدار الخاص وعلى هذا لا مناقضة ثم قال بعد ما نقلنا
واعلم ان المحقق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير والتعليميات التي هي من عوارض صاحبات الاجسام
الطبيعية ليست من الاعراض التابعة في وجوداتها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي بالتخلخل

او تكاثف كما تبدل مقداره فكذلك تتبدل جسميته الجوهرية التي هي مع المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي
الهيولى والصورة الكلية المتحفظة بمطلق الجسمية وهذه الامور المذكورة متحققة محفوظة كلام آنفا فان قلت
فيما ذكرت من بقاء التشخص مع تبدل الجسمية التي هي صورة الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت
جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا تجدد تبدل شئ على شئ آخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود
في شئ لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو مع المادة او مع الجنس هو كجزء لهذا
الجسم الطبيعي الكامل ولا يصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر وان تبدل آحاده على جسم واحد
كما ان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لان به يتم نوعيته الحقيقية وجزء
آخر مادي هو بازائه وحدته وحدة الجنس وحدة ناقصة مبهمة تحفظ وحدة المبهمة بوحدة المعينة فتبدل
آحاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قدمت كلمت بالصورة
كما ستطلع لك في مباحث الماهية انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان زوال الصورة الجسمية عند اختلاف
الاشكال والتخلخل والتكاثف لا يحكم به بديهة ولا برهان بل الظاهر ان البديهة يحكم بخلافه واما ثانيا فلان الصورة
الكلية ذكر انها باقية متحفظة عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف الظاهر انها الصور النوعية العنصرية اذ الصور
النوعية التركيبية وان جوز بانه قد تتبدل ايضا عند تبدل الاشكال والتخلخل والتكاثف مع بقاء الجسم
بعينه ولو اريد بها صورة اخرى فهو خراف من القول كما اشرنا اليه سابقا ايضا واما ثالثا فلان جزئية الشئ
بالنسبة الى المجموع الحاصل منه ومن غيره لا يكفي في عدم العرضية لان جميع الاعراض ايضا كذلك الا ان
يقال كما اشرنا اليه سابقا ان العرض لا يكون جزء حقيقة محصلة ويدعى ان الصورة الجسمية المتبدلة اجزاء حقيقة
محصلة واما رابعا فلانه لا يصح قوله ولا يصح قوامه مفارقا عنه **قوله** لانه لا يمكن ان يفرض السطح في
الوهم منفردا آه حاصله ان الوهم ان توهم السطح منفردا ليس نهاية لشئ فلا بد ان يكون له وضع خاص
فيكون له جانبان وكل ما يكون له جانبان فهو قابل للقسمة في العمق ايضا فيكون السطح حينئذ جسما لا سطحا وان
توهمه نهاية لشئ بحيث لا ينفصل عما هو نهاية له فيكون مع ما هو نهاية له وهو الجسم حاصلا معه فلا يكون مجردا
عنه وانت خبير بان ما ذكره من قبيل المطابقة للامور الذهنية بالامور الخارجية لان هذا انما هو في الخارج

لكن لكن لا نم ان في الذهن ايضا يلزم انه اذا كان السطح معقودا كان له جهتان وهو كذلك اذا
اريد بالوهم ما يشمل العقل ايضا وما يظهر وجه صحة المثال النظرة المراة والتمثال اذ لا يمكن ان يبقى ان
الصورة المنطبعة في المراة لها وجهان كما لا يخفى وههنا قد قيل في هذا المقام بعد شرح كلامه هذا توضيح ما ذكره
وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة من هذه المغادر حتما الوهم
انما ايضا وكذا بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح
دون الالتفات الى الجسم الذي هو طرف له لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شيء كناية عن
تصوره وحضوره عنده وهو لا يخلو عن الشيء يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك وشان التصور كعالم المادة
وشانه الخارج منه ان يكون للاشياء وجود وهو لها ادرك ولا التفت اليها او لم يلتفت فاذا
اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه [illegible]
المغفول عنه [illegible] وما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك نفس حضورها [illegible]
حقيقة او [illegible] الغفول اذ فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه فيلزم [illegible] السطح
وجودا في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه في الوهم و
قد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا تكون مع وجود الجسم في الوهم بل فاذن كما لا
يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذلك
قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت انه لم يتبين ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود انما
متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضهما للماهيات فنقول
للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب الماهية والمعنى كالفرق بين الماهية
ووجودها وكالفرق بين الجنس والنوع البسيط كاللونية والسواد والفصل ان يحكم بان كل واحد من المتحدين
في الوجود [illegible] مباينة في الحقيقة والمفهوم انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من انه لا يمكن
ان يكون [illegible] يلتفت اليه شيء في الوهم ولم يلتفت اليه اولا دليل على ذلك الا البديهة [illegible]
انه يمكن ان يرى مجموع الاشياء جملة من دون الالتفات الى خصوصيات اجزائها وهذا [illegible] قائل بان النوع

[illegible]

البسيط م

تحليل العقل الى الجنس والفصل وظاهر ان النوع اذا كان في العقل مجملا فخصصه موجود ان فيه والا لكان
تحليله اياهما من قبيل الاختراعات الكاذبة ولا شك ان حصول صورة على الاجمال لا يلتفت العقل الى
حصول جنسه وفصله فقد ظهر انه يجوز ان يكون شيء في العقل مع عدم الالتفات اليه واذا كان حكم العقل كذا فما ظنك
بالوهم واما ثانيا فلانه لم يظهر وجه صحة تفريع ما ذكره بقوله فاذن قد ثبت الخ على ما سبقه اذ ظاهر انه اذا امتنع ان
يتصور السطح مجردا عن الجسم لم يجز ذلك الا لزم عدم مغايرتهما في الوجود اذ يجوز ان يكونا متغايرين متلازمين
وهو ظ قوله فاذا فرضنا ان ذلك طرفه انهما يتغاير في تعينه لها قوله لكن الحاصل لما كانت لا
تثبت الا بعين ان رأس المخروط مثلا لا يمكان ما اساسي [illegible] بهذه المادة يحصل النقطة في الذي مماسه واذا
انتقل المخروط وتحصل النقطة التي في راسه بانتقاله فذلك المماسة طلب النقطة التي في الذي مماسه لان [illegible]
باعتبار المماسة فحصر وانما لا بقي بحالها لكان حال الذي كان فيه هذه النقطة كحاله قبل المماسة كما لم يكن فيه
نقطة قبل المماسة فكذا بعد المماسة فلا يمكن ان يبقى بارتسام حظ وهو ظ قوله ويكون الحركة عليه او فيه
اي على سطحه او في جوفه وقد قال بعض الفضلاء وانما قال عليه او فيه لان الحركة [illegible] الحقيقية دوله وفيه يعني اذا
كانت الحركة وسطه وراي عليه او فيه بناء على اختلاف المذهبين في المكان انه البعد المجرد او السطح الباطني
ولا يخفى بعده بل الاحتمال الاول وقد قيل في شرح هذا الوجه الثاني من الشيخ بقوله والوجه الثاني في بطلان
هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة
المتعلقة لا يكون موجودة الا في شيء لا في حد ولا يكون حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان تقع
الحركة عليه فيكون لا محالة جسم او سطح جسم او خط هو طرف بعد فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة و
كذا القياس في الخط في رسمه للسطح ثم رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لا يخلو انه [illegible] انتهى وانت خبير بانه لا [illegible]
ان قوله ان الكلام في التقدم والتاخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد اي دخل له
في هذا الوجه ثم قيل وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امر اعظم [illegible] يتفصل حركته منقسما وهو انه اذا
اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها ما له حجم لان النقطة الثلاث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة
مثلا ان لاقت بكليتها كلية الطرفين يلزم تداخل فيها وما له امكان فيها والمداخلة التامة لا توجب الحجم [illegible]

شاني العظم والترتيب وان كانت الوسط ما لقيت الطرفين لقا ما الاسرال لقيت بعينها طرفا بعينها طرفا آخر فيلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تالف النقطة ولا سطح من تالف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح فان تكرر النقطة واحدة عدة مرات حكمه عدم حصول الملازمة بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة ملك الحدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح انتهى ولا يخفى ما فيه اذ القائلون بوجود الخط من حركة النقطة لا يلزم ان يقولوا بان الخط يحصل من تكرير النقاط المتعددة حتى يرد عليهم ما ذكره بل يمكن ان يقولوا ان حركة النقطة يرسم الخط من غير ان يحصل نقاط متعددة موجودة بالفعل فلا يرد الاشكال لا يلزم ما ذكره فافهم **قوله** واما وجود السطح الموجود بين المقدار الجسماني آه لا يخفى ان النزاع انما هو في ان الاطراف اعدام او انها امور وجودية وجودها في الخارج فما لا نزاع فيه وظاهر ان ما ذكره الشيخ لا يثبت الا وجودها في الخارج ولا وجودها في الخارج فحصل الشيخ لم يثبت هذا النزاع وعرض بوجودها في الخارج وان كان مما لا نزاع فيه او يكون غرضه الوجود في الخارج لكن كانه زعم ان ثبوتها في الخارج بعينه ثبوتها في الخارج وهي فلذلك لم يتعرض للاستدلال عليه فافهم **قوله** في الآخر وكذلك يلزم منها آه كالقبلية مثلا **قوله** وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير الصغر والكبر اضافيين كما في ان جسما اصغر من جسم او اكبر منه او ان عددا اقل من عدد او اكثر منه فان هذه الصغر والكبر وهذه القلة والكثرة امور اضافية ليست مقدارا بالذات بل المقدار بالذات انما هي موضوعاتها اي الجسم الصغير والكبير والعدد القليل والكثير والحاصل ان هاهنا طولا حقيقيا وهو نفس البعد الممتد في جهة واحدة الذي يشترك فيه الطويل والقصير في الخط والكل الخط باعتبار وحظه وطولا اضافيا وهو كون احد الخطين اطول من الآخر والاول من مقولة الكم والثاني ليس من مقولة المقدار بل من مقولة الاضافة وقس عليه الكثرة الحقيقية والكثرة الاضافية فتدبر **قوله** ولكن بعد انواعها اي بيان تحديد كل نوع من انواعها **قوله** وبيان ان والمهيات اي اجزائها **قوله** فقد انتقلنا عنها الى الكميات المنفصلة تستعمل لان غرضنا كان ان نحقق ذلك فيخ فقد انتقلنا ساقا من الابعاد الى الكميات المنفصلة فانا نريد ان نتم القول هنا ونحصل الكلام عليها لان غرضنا كان ان نحقق ذلك ولكن يوجب ذلك الحق وانه كان غرضه يوجب ذلك لانه تكلم في الهيولى والصورة وكان المناسب بعده ان يتكلم في الكم المتصل لانه لو جعلناه لوازمها لكن فنزعم عليه بانه بمن كلام في الوحدة لما ذكره من ان الوحدة شديدة المناسبة للوجود

ثبوتها

والقلة والكثرة الاضافيتين م

فصل في تحقيق العدد

ولانهما بمنزلة الصورة في الحلة بحكم المتصل وكان الظاهر ان يقدم انهى الكلام الى ذكر العدد وبحثه وبعده يقدم ما هو بعد الكم من الكلام في الوحدة والعدد تحقيقا لما كان ذكره مناسبا لمبحث الهيولى والصورة من الكم المتصل من تمام الكلام فيهما لان بعض الفصول فيها ما كان لازم التقدم على مبحث الكم المتصل بل كان ينبغي تقديم ما قدمه بعد الفراغ من مبحث الكم المتصل عاد الى بعض الفصول وتمم الكلام في الوحدة والعدد وقيل لما تكلم الشيخ اولا في الكم والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو رأيه ثم اشتغل بالكلام في احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ من تتمة احوال العدد ليستعين الانتقال عنها الى الغرض من بيان حقائق تلك الكميات ذكر وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض يرجع ثانيا الى اتمام البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخواصها وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في الذهن انتهى واتت خبير بانه لم يتكلم فيما هو المهم بهذا من بيان الغرض الذي يوجب الانتقال الذي ذكره الشيخ **قوله** اذ كان في الموجودات وحدات فوق الوحدات يمكن ان يكون هذا دليلا ثانيا على المطلوب ويمكن ان يكون مع ما بعده دليلا واحدا وحاصله على الاول انا نعلم ان في الموجودات وحدات والوحدات هي العدد فيكون العدد متحققا في الموجودات فيكون موجودا وعلى الثاني ان وحدات في وحدات يتحقق في الموجودات وكل واحد من الوحدات نوع خاص من العدد وله خواص لا بد ان يكون موجودا فانواع العدد موجودة ولا يخفى ان كلا منهما غير تام اما الاول فلان ما هو المعلوم قطعا ان الوحدات متحققة في الموجودات منع ثبوتها الا بمعنى انها لا وجود لها في نفسها والاظهر ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له ودعوى الشيخ انه غير مسموعة حتى يقام عليها دليل والقول بانه لم يثبت في نفسه لم يكن ثبوته لغيره ضعيف ظاهر وهذا مراد القول فيه ولا الثاني فلان الخواص التي لانواع العدد مما ذكره الشيخ لا نعلم انها من الامور الوجودية بل من الامور الاعتبارية ولا يبعد ان يكون للامر الاعتباري خواص اعتبارية وهو ظ **قوله** والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون آه قد عرفت حقيقة الحال فيه وانت خبير بان القول بوجود العدد مع كونه مركبا من الوحدات مع ان الوحدة ظاهر انه من الامور الاعتبارية والالزم لهذه وجعل مراد الشيخ من وجود العدد كونه من الامور التي ليس للامر فيها الا اختراع فيه بعد وقد قيل في هذا المقام ان العدد من المهيات التي ليست بوجود.

لعسف وحدتها وجود العدد وعبارة من عدة وجودات من وجودات لوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود له الا

في الحس ان اراد بذلك ان العدد والمجرد من الصفات للعدد والذي في الخارج لا وجود له الا في الحس فهو حق لكن

لان الواحد ما هو واحد لا يكون في الخارج فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج فهو

باطل اذ لا شبهة في ان الموجودات وحدات عددية كما ذكره والحلم ان هنا شبهة وهي ان الاثنين مثلا ان

كانت موجودة فان الاثنين مثلا اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع

من حيث هو مجموع والاول محال لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما ثانيا فلانه

لو اوجدت الاثنين فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد اثنين ويكون الاثنان اربعة ثم

يكون الكلام في كل واحد من الآحاد كالكلام في الاول فيلزم ان يكون في الاثنين آحاد غير متناهية وهذا

ايضا ان يستحيل ان يكون الاثنين موجودة في احد تلك الواحدين واما الشق الثالث وهو ان يكون

الاثنين موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد

من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والاحد من

حيث هو واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها اقول انها

منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد وتعينه كثرتها لكن

ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد

من الناس او الفرس او الحجر ما يقابل اعداده واما اذا فرض تأليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة

العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد بالمعنى الاخص

من جهة عوارض متباينة ومعان مختلفة لكونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وما يحكم الا

كيه حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا الحصل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة واذا اعرفت هذا فنقول

الاثنوة حاصلة في مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع

واحد ولكن لا نسلم لكن جزء صوري كانت وحدتها مع اثنينية والقسامه كما ان الاثنوة التي هي الحاصلة

وحدتها تعينها صورة كثرتها فلذلك الحال المعروض في كون واحدية تعينها متقومة في اثنينية وانها مادة الاثنين

ولكن تجرد انفسها بمجانبتها عن تلك الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج

الاثنوة له

الاثنوة له

الاثنوة له

تشابه له

والثلثة وغيرها من كل نوع من انها ان يحصل الوحدة والانصال للكثرة المتصلة فهي لها بجهة الوحدة الاتحاد

وكذا الاتفاق في المعنى النوعي اما عالم العقل الخالص فليست هناك وحدة تحصل من تكرر ما الكثرة والعدد كما

اوما اليه الشيخ كلامه وههنا ابحاث احدها ان قوله الا ان آه محل الاوجه له لان هذا الوجه الذي نفاه ونفى

انبه بقوله بل لان آه فرق بينها في هذا المقام بل لهما واحد كما لا يخفى وثانيها ما في قوله اذ لا شبهة في ان الموجودات

وحدات عددية كلام آه وثالثها انا نقول في جواب الشبهة ان الاثنية موجودة في المجموع من حيث هو

مجموع قوله وهو بذلك الاعتبار واحد الى آخره قال نقول ان اردت بكونه واحدا انه يعرضه الوحدة بجملة

نوع من سائر الحقائق الخارجة العددية بمعنى انه يكون اثنينا واحدا فنقول ان هذه الوحدة لا تقابل كثرة بمعنى كونه

اثنينا متعددا ولا تنافي مع تلك الكثرة والانفصال كثرة بحسب الاجزاء بمعنى كون اجزائه متكثرة وهو ظاهر وان

اردت به حقيقته الخاصة التي يعرضها الوحدة فهو الامر الظاهر اذ تلك الحقيقة انه لا ينافي الانقسام وبعد

لا يبقى بعده ورابعها ان قوله انها منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود محل الاحد مخل له

الحل اذ ضعف الوجود لا دخل له ولا تأثير في حل الشبهة ودفعها كما لا يخفى وخامسها ان ما ذكر من الوحدات دون

تالف العدد من مبهمات دون بعض حكم صرف لا يستند به لا حجة او برهان وهو ظاهر وسادسها ان قوله

بهذا السبيل لا يظهر تفرعه على ما سبقه وسابعها ان قوله وذلك المجموع ان اعتبر من حيث هو مجموع واحد

ولكن لا نسلم لكن آه ان اراد به ان حقيقة المجموع ووجوده الخاص واحد اي حقيقة خاصة لكن لا نسلم لكن لها

جزء صوري كانت وحدتها جامع اثنيتها وانقسامها فيه ان كونها حقيقة لها جزء صوري محل الاحد مخل له في عدم

منافاتها للاثنينية والانقسام وهو ظاهر اذ اي حقيقة كانت سواء كان لها جزء صوري او لا لا ينافي حصول

الاجزاء لها وان اراد به ان هذا المجموع يعرضه وحدة وهذه الوحدة لا ينافي كثرته الاجزائية وقبول

انقسامه فهذا ايضا محل الاحد مخل فيه لا تفاوت الجزء الصوري فيه قد ليس عليه حال ما ذكره من ان المعروض العرض

واحدية متقومة في اثنينية وثامنها ان قوله انها مادة الاثنين والثلثة آه محل الاحد مخل له في هذا المقام كما

لا يخفى ثم حقق قد فيما نقلنا في شرح كلام الشيخ وكل واحد من الاعداد آه ما ينبغي لك ان تعلم في هذا المقام فمن شئت

العدد فيها ان يحصل كل مرتبة متعينة مشخصها اما يكون بامور متناسبة لها او اشياء هي من تناسبها فالادراك بذلك الا منه جنسية

ويكون تحصيله وتحصيله بانواع الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت الحس وكذا الكم
المتصل مثلا الذي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء المقدرات وقبول الانقسامات و
هكذا في كل الاجناس والانواع المندرجة تحتها فان الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا
ان يحصل انواعه بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات وقوع التكرار الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر
من العدد وهو تام سهيا انه لا بد لكل حقيقة نوعية من واثر مترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص والآثار
المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير مدخلية امر آخر او اتفاق او عروض حالة غريبة يستلزم لاختلاف
تلك الاشياء في الحقيقة النوعية فنقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص ولوازم وآثار
نوعي يخالف سائر الاعداد فيها كما عرف من الوجهين انتهى كلامه وانت خبير بان دعوى العلم بان لها
ماهية حقيقية مثل العقل العلائي في غاية الاشكال ثم انه لم لا يجوز ان يكون العدد نوعا ويكون مراتب الاعداد
اصنافا له فان قيل نعلم ضرورة ان العدد ماهية حقيقية فنقول بعد تسليم كون هذه الماهية التي لا نعلمها من العدد
ماهية حقيقية لم لا يكون مراتب الاعداد انواعا بسيطة اي ليس لها جنس ويكون هذا الامر المبهم عرضيا لها وبعد تسليم
كونه جنسا نعم المطلوب من دون حاجة الى المقدمتين ادعاهما اذ العدد اذا كان ماهية حقيقية وقد اثبت وجودها
بما اثبت فلا بد ان يكون لها فصول وانواع الا ان يكون المطلوب من المقدمة الاولى ليس مجرد اثبات ان
العدد له انواع بل ان انواعه مراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات ولهذا يدل عليه انه لو جاز ان يكون اختلاف
الخواص والآثار للاصناف المختلفة لا للانواع ولا يمكن ان يقال ان كون العدد ماهية حقيقية معلوم بالضرورة
اذ على هذا يصير الوجه الثاني لغوا ولا يمكن توجيه ما وجه به الوجه الاول كما لا يخفى **قوله** وبذلك
الحقيقة الواحدة التي بها هو ما هو ليس مراده ان حقيقته ليس بواحدة لظهور بطلانه بل المراد ان الوحدات اذا
اخذت من حيث هي واحدة يكون حقيقة العدد فالاثنان مثلا مجموع واحدين من حيث هما واحد واحد وهكذا **قوله**
وليس العدد كثرة لا تجتمع في وحدة اي لم يكن للوحدة بحيث انها مجموع الآحاد من حيث هي كثرة لا
باعتبار الوحدة الكثيرة المعتبرة من حيث انها واحدة **قوله** فانه من حيث هو مجموع آه مثلا مجموع
الآحاد العشرة من حيث هو مجموع هو العشرة وله خواص وآثار **قوله** وليس يجب ان يكون آه فان العشرة

بانضمام مع

خاصيته مع

وآثار اخر بالعشرة فهو نوع موجود فعلى العدد الذي لا حقيقة له الكمية [illegible] مع

التعين مع

بل العدم

هي مجموع الآحاد من حيث المجموع وهي بهذا الاعتبار واحدة ولها الكثرة الاجزائية وهي لا تنافي وحدتها كما مر
الاشارة اليه في حل الشبهة المنقولة **قوله** ولكن من حيث العشرية آه اي من حيث هي مجموع واحد لها خواص العشرية
انما هي لذلك المجموع الواحد **قوله** واما كثرته فليس فيها آه اي كثرته الاجزائية فلها خواص الكثرة
التي تقابل الوحدة مثلا تصير معدودة بها كثيرا او نحو ذلك **قوله** فلذلك فان العشرة لا تنقسم الى
عشرتين ينبغي ان يحمل على ان العشرة هي مجموع الآحاد من حيث انه واحد لا تنقسم العشرة الى عشرتين لان وحدتها عبارة
عن انها عشرة واحدة فكيف يمكن ان تنقسم الى عشرتين كما لا يمكن ان تنقسم الانسان الواحد الى انسانين
ثم ماهية العشرة يعرضها الوحدة والكثرة فالعشرة المعروضة عشرة واحدة والعشرتان والعشرات عشرة كثيرة
والحاصل ان حقيقة العدد هو نفس الكثرة وتلك الحقيقة يلزمها الانقسام والتجزي ويلزم ان يكون معروضها كثرة
وتلك الحقيقة الفها كسائر الحقائق يعرضها الوحدة والكثرة فكل عدد خاص بهذه الوحدة لكن فيه كثرة اجزائية
ولا ينافي وحدته تلك الكثرة كما مر مرة وقد تعرض لها ايضا افراد يعرضها الكثرة ويقال لها كثرة افرادية
وكثرة اجزائية وهذه الكثرة الافرادية تقابل وحدتها المجموعية ولا نتوهم ان الوحدة المجموعية داخلة في ماهية
العدد او عينها بل هي عارضة لها كما يعرض سائر الماهيات فانهم ماهية مركبة من الوحدات بخلاف سائر الماهيات
فماهية العشرة مثلا هي مجموع عشرة آحاد من دون ان يكون الوحدة جزءا لها او عينها كما ان الانسان
ماهية الحيوان الناطق من دون ان يكون الوحدة جزءا او عينه لكن هذه الماهية يلزمها وحدة نوعية كما ان
ماهية العشرة الفها يلزمها وحدة نوعية والعشرة الخاصة هي مجموع آحاد خاصة من دون ان يكون الوحدة عينها
او جزءا لها كما ان الانسان الخاص ايضا كذلك لكن يلزمها الوحدة كما يلزم الانسان والعشرتان والعشرات
يعرضها الكثرة كما يعرض الانسانين او اناس والعشرة الخاصة باعتبار وحدتها لا يمكن ان تنقسم الى العشرتين
كما لا يمكن ان تنقسم الانسان الواحد الى انسانين لكن لما كان ماهيتها الكثرة تنقسم الى اجزاء وذلك الانقسام
لا ينافي وحدتها ولا يبطلها كما ان الانسان الواحد لما كان له اعضاء ينقسم اليها وذلك لا يبطل وحدته فافهم
قوله وليس يخفى ان في ان العشرة لا يخفى ما في هذا الكلام الطويل الذيل من تطويل بلا طائل **قوله**
ويجب ان يكون ماهية واحدة ومادل على ماهيته من حيث هي واحدة وحده مختلفة اعلم ان القوم ذكروا ان كل

لان العشرة مع

ايضا مع

الخاص مع

من العدد اذا كان له صورة وراء الآحاد فلا يكون عدد مركبا فلا كثير من الاعداد واذا لم يكن له صورة فكل عدد
مركب مما تحته من الاعداد مثلا نقول ان الخمسة ان لم يكن غير مجموع آحاد خمسة بل يكون له صورة اخرى
فالعشرة ليست مركبة من خمسة وخمسة وكذا من ستة واربعة وسبعة وثلثة وغيرها اذ مآل الجميع واحد ولا يلزم ان يكون
حقيقة واحدة لها حدود مختلفة اذ لا فرق بين ان يقال العشرة وعدد الآحاد الى ان ينتهي الى العشرة او خمسة وخمسة
او ستة واربعة الا بالاجمال والتفصيل كان يقال الانسان حيوان ناطق او جسم نام حساس ناطق او جوهر قابل
للابعاد نام حساس ناطق وهذا الكلام وان كان الشق الاول منه صحيحا لكن للكلام في الشق الآخر مجال
اذ لا نم ان الاثنين وكذا الى الاثنين وكذا ان لم يعتبر معه صورة وحمل حمش حد تين جزء الثلثة اذ يجوز
ان يكون كل وحدة جزءا ولا يكون مجموع الوحدتين من حيث المجموع جزءا ودعوى البداهة فيه غير مسموعة
قد فصلنا القول فيه في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد واذ قد عرفت هذا فنقول ان كلام الشيخ مبناه على ان
العشرة لو كانت مركبة من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لماهية واحدة حدود مختلفة اما بناء على اعتبار
الجزء الصوري في الاعداد وراء الآحاد على ما ذكره القوم او على ما ذكرنا من ان الآحاد اذا كانت اجزاء لا يلزم
ان يكون كل مجموع فيها ايضا جزءا لان حقيقة المجموع غير حقيقة الآحاد فالاثنان وان لم يكن له جزء صوري
غير واحد وواحد فاذا كان كل واحد من آحاد جزء الثلثة لا يلزم ان يكون مجموع الواحدين ايضا جزء الثلثة
لا يلزم ان يكون مجموع الوحدتين ايضا جزء الثلثة بل يلزم على هذا من مركبات الخمسة مثلا من اثنين وثلثة ومن
اربعة وواحد اختلاف ماهيتها لان الاثنين غير الثلثة وغير الاربعة وليس جزءا لها فيلزم من التركيب المذكور
الاختلاف المذكور البتة وللتامل فيه مجال فان قلت ما الفرق في وجود الجزء الصوري للاعداد نفسه او ثباته قلت
الفرق انه نعلم بديهة ان العشرة لا يعتبر فيه شيء آخر غير مجموع الآحاد والعشرة والقول بوجود صورة اخرى مما
منع له اذ ظاهر انا لو اخذنا الآحاد من دون اعتبار امر آخر فيه شيء من الاشياء البتة فيحصل لنا العشرة
وما فيها من الكثرة واردنا مبانيها واوراءها ولا اظن ان في مرتبة من عدد وان لم يتبع تلك الكل الوجوه
فليك ان تتامل **قوله** وقد كان له التركيب من خمسة وخمسة آه فيه انه ينافي ما تحققه من ان كل مرتبة
العشرة لو كان من خمسة وخمسة وستة واربعة لكان لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ لو كان تركيبها منها

مثلا اذ ظاهر ان تلك الصورة ليست داخلة في العشرة
وان كانت نفس مجموع الآحاد فالعشرة مركبة من خمسة
وخمسة

فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء حمل ذلك على الماهية او على الوجود وحمل كلام الشيخ على التنزل
لكنه لا يخفى **قوله** على ان تحدد ذلك الخمسة آه ظاهر هذا الكلام انه يحمل للاعداد صورة وراء الآحاد ولقول
انه اذا اخذ الصورة وحمل العدد مركبا من الاعداد التي تحته يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة واما
اذا لم يعتبر الصورة فنقول ان العشرة مركبة من خمسة وخمسة او من ستة واربعة او غيرهما ولا يجد الفرق
ان حمل الصورة التي في كلامه على المجموع من حيث المجموع ويكون بناؤه على ما ذكرنا كما كان يتجه في كلامه
اضطراب بيانه انه قال في اول كلامه ان المفهوم من قولك العشرة من خمسة وخمسة سوى المفهوم من قولك
العشرة من ثلثة وسبعة ونحوهما اذا اكتفت بملاحظة الآحاد فقط دون الصورة سواء حمل الصورة على ما ذكره القوم
او على ما ذكرنا واما اذا اخذ الصورة فلا يصح القول بتركب العشرة منها وقال في آخره ان اعتبار العدد
من حيث الآحاد ولما كان يصعب على التخيل فصار لنا الرسوم من الواجب فنقول ان مراده بالرسوم هو قوله
العشرة من خمسة وخمسة مثلا ونقول ان كان المراد خمسة وخمسة هو مجرد الآحاد من دون اعتبار الصورة فذلك
ليس بما يحد اعلا ما ظهر من اول كلامه وان كان المراد الآحاد مع اعتبار الصورة فذلك يكون باطلا
لا رسما ولا حدا على ما ذكره في آخر الكلام لم يبق فرق بين الوجه الاول اذ على الوجه الاول ايضا نقول ان
هذه التعريفات ليست حدودا بل رسوما فكان الصواب في التلاوة ان يقول ان التحديد بالخمسة والخمسة ليس
يحتاج الى تحديد الخمسة فيتحلل آخرا الى الآحاد ويكون مآل الخمسة والخمسة والستة والاربعة وكذا نحو ذلك واحدا اذ لو حظ
الآحاد فقط ولا يلزم من التعريف بها ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة اذ محصل الجميع انها من آحاد
عشرة لكن لما كان ذكر جميع الآحاد صعبا عسيرا عدل عنها الى الرسوم كما ذكره الشيخ حتى يظهر فرق
ما بين في التلاوة ومن ما سبقه اذ ما سبقه سوى ان هذه التعريفات ليست يمكن ان يكون حدودا بل رسوما
لانها امور مختلفة وما به التحدد واحد ويصير الجميع الى امر واحد لكن لو اخذ الاعداد مع الصورة اذ مع اخذها كذلك لا
يمكن ان يكون حدودا والا يلزم ان يكون لحقيقة واحدة حدود مختلفة وحقائق متغايرة هذا وقد تقدم في
المقام شرح قول الشيخ وليس عجبا ان يبقى لا قوله وهو حيث البحث عنه ما هذه عبارته شرع في تحقيق
انواع العدد واعلم ان كل مرتبة من مراتب العدد اعتباران عام و ان يكون فيها كثرة فان ذلك كل عدد

وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي بها هي صورة نوعية التي بها هو ما هو وبها دخل تحت الخاصة التي لا
يشاركه فيها غيره وهي هيئة واحدة آثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقائق
بسيطة فصولها ليس غير مبادئها وصورتها نفس ذواتها اما ان لها فصول مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص
فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا ثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم فهي غير مستندة
الى الامر المشترك من الاعداد والا لان لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متخالفة
فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل
لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المطلوب واما انها حقائق بسيطة فلان العشرة
مثلا من حيث انها عشرة لا تقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع حصوله والعشرية لا تبقى مع القسمة فلو كانت
لها هيئة مركبة بان يكون جنسها وجود بعضها وجود آخر وكانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة
وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التي هي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا
بسيطا لا يكون ان يقال ان العشرة تسعة وواحد او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة او واحد وواحد الخ كما يقال الانسان
حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما في المحمولات العرضية كقولنا
اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحدة لانه حينئذ يبطل ان التسعة سواء كانت مع
شرط او لا بشرط لا تحمل على العشرة ولا يكون التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع
او قيدا لها محمولة حملا عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتي ولا الحمل
العرضي لا حمل الذاتيات ولا حمل العرضيات الا على وجه المجازية الخط او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع
الحاصل من الاجزاء ليست من الاجزاء ولا شيئا منها فهي مرتبة من الافراد واحدة وهو المطلوب فكل نوع
من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل فرد من تلك الافراد
كالجزء الداخل في هيئته لكن صورة هيئته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول عدد من … واحد
وواحد وواحد الى ان ينتهي ذكر تلك الاحاد والا لم يمكن التعريف للامور المعينة وذلك لانه اذا ذكر …
الاحاد المتوهمة التي … ولم يذكر الاجزاء الا الاحاد … الاعداد …

ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما في الانسان حيوان وناطق
ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق
اي يحمل على الحيوان الناطق وكذا اذا نطقا فتلغو العشرة
تسعة

فهم من التعريف حد الاحاد لا من جوهر الذات من حيث هي …
من الخارجيات و ان ذكر بدل الاحاد الافراد …

ودون غيرها … علينا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانها لا يمكن باعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن
ايضا تركب من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء منها
على الاخر وليس حدها ماهية العشرة هو … اولى من غيره ولا يمكن ايضا ان يعلق بالجميع لان ماهية
واحدة ولا يمكن لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الماهية فاذن حد العشرة لا يكون الا
واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا لها بل حدها هو المذكور اولا
في التعريف بذكر جميع الاحاد وهذه الكثرة الاخرى من التراكيب المذكورة … رسوم ناقصة لازمة لماهيته
فقول من حد العشرة بالخمسين لا بد لمحدوده بها من تحديد الخمسة مرة اخرى ويحيل ذلك آخر الامر على
ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات في الموضوعات اعني …
خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة واثنين … اعتبارات و اوصاف لذات واحدة فالذات واحدة
والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا تكون حقائق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكون
في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس
لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل ستة مرة واحدة … مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى …
ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها الاعداد … ثم صيرورتها ستة ولا ايضا بتعينها على
الوحدات بتوسط تعينها في العدد … كل منها في الوحدات بل التركيب منها …
وثانيها ان الآحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة وليس لبعضها تقدم على بعض ولا تأخر
عنه واذا قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد يجب ان لا تقصد الترتيب في الذكر … مذكور
ولولا ضرورة العبارة عن ذكرها مرة واحدة كان حق التعبير عنها ان لا تذكر على التعاقب ولاجل ذلك اولا
صعوبة اعتبار الآحاد الكثيرة في تحديد الاعداد على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم من الامر الواحد
الذي هو الحد لان … لا يمكن ان … كلامه وفيه ابحاث احدها في قوله فصولها ليس غير مبادئها
وصورتها نفس ذواتها لانه اراد ان الجنس عين الفصل … فلا يصح ضرورة وان اراد … الوجود
او وجودها واحد فكل الاجناس والفصول كذلك لا خصوصية لهذا النوع بالانواع البسيطة الا ان …

مراده انه ليس لها مادة وصورة متمايزتان في الخارج وهو المراد بقوله وصورها نفس ما دتها وتمايزهما في
قوله يجب ان يستند الى خصوصيات آخر لازمة لانه يمكن ان الخواص خواص الصنف لا يلزم ان يكون مستندة
الى خصوصيات النوع بل لازمة للصنف في تمايزها في قوله فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يحصل لهم
اي لان مراده بعدم قبول القسمة ان كان عدم قبول القسمة الى الاجزاء فهو باطل كما مر جزء مرة انه لا ينافي
وحدة العشرة ومع ذلك لا ينفع ايضا في المطلوب كما لا يخفى وان كان غيره فلا يظهر انه ما ذا وانه اي
نفع له في المقام وبالجملة فهم هذا الكلام وتطبيقه على المرام مشكل جدا قوله فظهر ان بعض الصور التي
هو بعينه فصلها قد عرفت انه لا يمكن حمله على ظاهره الا ان ما ول في ذكرنا ثم لا يخفى انه يمكن ان يستدل على
ان العدد ليس له صورة وراء اجزائه المادية مثلا العشرة ليس لها صورة وراء العشرة احادا اذ لو كان كذلك
لكان يصح ان يصير هذه الآحاد مادة لغير العشرة وهو باطل لكن هذا مع كونه قابلا للمنع ظاهرا لا
يمكن ان يحمل عليه كلام هذا القائل وايضا بمجرد ذلك لا يلزم ان لا يكون لها مادة وصورة اذ يجوز ان يكون
لها مادة غير تلك الآحاد لكن فيه بعد ورا ما بينهما في قوله ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يبين آه لان
عدم جواز هذا القول لا يبتنى على كونه نوعا بسيطا اصلا بل انما يبتنى على كون الآحاد بمنزلة الاجزاء المادية
الغير المحمولة وبما ذكرنا ظهر ان ما يبتنى على تركب النوع اقرب من ما يبتنى على بساطته وما بينهما في قوله لكن صورة
بعينه نفس اجزائه المادية او لا يحتمل كون الصورة نفس المادة الا ان يراد بها ما ذكرنا سابقا انه ليس له صورة
بل هو نفس الاجزاء المادية وما بينهما في قوله بل ربما لان ما ذكره على تقدير صحته يستلزم ان لا يكون لها
ايضا بل لا يكون له تعريف صحيح ويحمل على التركيب بعيد كما ذكرنا في عبارة الشيخ وما بينهما في قوله فلكون
هذه العنوانات والمعنونات آه لانه على تقدير اخذ الصورة في الاعداد لا يكون هذه العنوانات المعنونات
ما لا يصح حمله على تلك الذات وعلى تقدير عدم اخذها ليست عنوانات ومعنونات مختلفة صادقة على ذات
واحدة بل هي معنونات متحدة بعينها نفس الذات والاختلاف بالعبارة وبالاجمال والتفصيل كما مر ما بينهم
شرحها وما بينها في قوله ولاجل ذلك او لاجل ذلك صعوبة آه لان قصور العبارة عن ذكر الآحاد مرة
واحدة لا يصلح لان يكون سببا لعسر الرسوم اذ يمكن ان يذكر الآحاد مرات لا مرة واحدة وهو ظ

لا يجعل انه لا يكن صاحب ... ليس
جنس ولا فصل ادعا ... ان ...

ان قطعا ... الاعداد ...

قوله وليس اذا لم يكن الاثنوة اكثر من شيء آه لما ذكر ان الاثنوة غاية القلة في العدد وليس اقل
منها وان قلتها بالقياس الى العدد وليست ما يقال غاية انها اكثر انه يمكن ان يتوهم متوهم انه لا يصح ذلك
اذ لو كان الاثنوة قليلة بالنسبة الى العدد يلزم ان يكون كثيرة ايضا ولا يمكن ان يكون غاية في القلة
فاذا لم يكن كثيرة بالقياس الى الغير يلزم ان لا يكون قليلة ايضا بالقياس اليه فدفع ذلك التوهم ولما كان
ذلك التوهم يمكن ان يكون منشاؤه امرين احدهما ان سائر الاعداد قليلة وكثيرة معا فتوهم منه ان كل
قليل لا بد ان يكون كثيرا وثانيهما ان القلة والكثرة متضايفان فلا بد ان يكون القليل كثيرا ايضا فدفع
الشيخ كلا الوجهين ودفع الاول بانه لا يلزم اذا كان بعض الاشياء قليلا وكثيرا معا ان يكون كل
قليل كثيرا الا انه لا يلزم من كون بعض الاشياء مالكا ومملوكا معا ونوعا معا ان يكون كل مالك مملوكا
وكل جنس نوعا ايضا وهو ظاهر ولا يخفى ان الاثنين كثير ايضا بالنسبة الى الواحد فتسليم الشيخ عدم كثرته
اما ثم آه الثرل وان المتوهم توهم ان قلته ان كان بالنسبة الى الاعداد لزم ان يكون كثرته ايضا
بالنسبة الى الاعداد وكان ان قلته بالنسبة المهامل يكفي ان يكون كثرته في الجملة وهو كذلك لانه كثير بالنسبة
الى الواحد لكن لو اجري هذه الشبهة في الاحد لما امكن هذا الجواب والظاهر ان كون القلة والكثرة متضايفين
يستدعي ان يكون اذا كان شيء قليلا بالنسبة الى امر ان يكون ذلك الامر كثيرا بالنسبة اليه لا ان يكون
ذلك الشيء كثيرا ايضا بالنسبة الى امر آخر وههنا كذلك اذ الاثنوة لما كانت قليلة بالنسبة الى سائر الاعداد
كان سائر الاعداد كثيرا بالنسبة اليها ولا يلزم كونها كثيرة بالنسبة الى امر آخر ولا يخفى ان ههنا ايضا يمكن
ان يسلم هذا ويقال ان الاثنوة كثيرة ايضا الا ان مبنى التوهم على انه يلزم ان يكون كثيرة بالنسبة الى الاعداد
وهو ممنوع آخر على قياس ما عرفت هذا وقد قيل في هذا المقام واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى
ان فيه آحادا فوق واحد وهو من هذه الجهة لم يتفضل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه
ما في شيء آخر وزيادة ووجه يوصف الزائد بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من
المضاف ليعرض لانه يقال بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني
الا انه ليس تحته عدد ويكون هو بالقياس اليه كثيرا لكن يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى سائر الاعداد

اليهما على ما في الحاصل جواب آخر الشيخ الا انه ثم ان كل قليل
لا بد ان يكون كثيرا او لو سلم فلا ثم انه لا بد ان يكون كثرته
ايضا بالنسبة حه حه

وعند هذا التحقيق علم من انكر كون الاثنين عددا فقال الاثنان لو عرض له القلة الاضافية لعرض له الكثرة
الاضافية كما في سائر الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض
له القلة الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد آخر كثيرا فهو
ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد انتهى كلامه وانت خبير بان حل الشبهة شبهة على عددية الاثنين في
حمل قولهما على ان العدد لا بد ان يكون كثيرا بالاضافة الى عدد وقليلا بالاضافة الى عدد آخر واما ما في
كلام الشيخ في السؤال والجواب اما السؤال فلانه لا يلزم في اثبات انه ليس بقليل بناء
على انه ليس بكثير كما فعله الشيخ اذ عدم كثرته يكفي في المرام بناء على ما ذكره القائل بان كل عدد لا بد
ان يكون كثيرا او قليلا والاثنان ليس بكثير فلا يكون عددا وهو ظاهر بما ذكرنا ظهر ان تقرير القائل ايضا
للسؤال ليس بصواب في الاحتياج الى نفي عروض القلة الاضافية للاثنين كما ذكره بناء على ما ذكره كما عرفت
بل الصواب في تقرير كون الشبهة شبهة على عددية الاثنين اذ يمكن ان كل عدد له قلة اضافية بالنسبة الى
عدد والاثنان ليس له قلة اضافية اذ لو كان له قلة اضافية لكان له كثرة اضافية ايضا لكنه ليست له وانت
خبير بان هذا التقرير وان لم يكن فيه استدراك في نفسه لكنه يستلزم التطويل بلا طائل وكان يمكن ان يقرر
الشبهة بوجه آخر اخصر بان يقال كل عدد له كثرة اضافية بالنسبة الى عدد آخر والاثنان ليس كذلك وبالجملة
فما اختاره الشيخ بما ذكرنا كل الاختيار لان الشبهة لا يستقيم حملها شبهة على عددية الاثنين بل انما هي شبهة على اطلاقهما وانما
الجواب فظاهر ايضا فافهم **قوله** ويقال في جواب الاثنين آه لا يخفى ان هذا الجواب مع الاشتراط الذي ذكره في الضاد من ابطال احدهما الآخر بالذات مما لا مدخل له اصلا ولا مساعدة له بوجه وكان
برهان مبناه الكلام على الاصطلاح مما لا محصل له في هذا المقام ثم انه كيف يصح هذا القول مع ما اشتهر من ان الوجه
لا يكون سببا للعدم اذ على هذا اشكل في ذلك انه لا يحصل بسبب ضده بل يكون بطلانه بسبب عدم علته فلا تحقق في بطلان
الكثرة بسبب بطلان ضدها انها اذ بعد ارتفاعها وبطلانها وقبضه لا يجامع هذا القول مع ما يقولون ان عدم المانع
ما يتوقف عليه وجود الشيء لانه قد يكون عروض الضد موقوفا على زوال الضد الآخر اذ هما متنافيان فوجوده بلا
بدان يزول الضد بسبب عدم علته ولا يتصور بطرء الضد الآخر فكيف يمكن ان يكون هو سبب البطلان عنده الا ان يقال انه في ابتداء العروض

بلغ [illegible]

الشيخ انه لا ينافي ذكره هذه الوجوه الضعيفة **قوله** فلا اقل من ان يكون الوحدة ضد الوحدة فان قلت الوحدة
الزائلة والطارية لا يكون موضوعهما واحدا لان الوحدة والكثرة الاضافية كذلك على ما سنذكره **قوله** ويبطل الوحدة
ليست مبطلة للوحدة وعطفه في قوله على انها ليست تبطل الوحدة والحاصل انه من ان ابطال الوحدة للوحدة ليس كابطال
الحرارة للبرودة لو تتبعت بعد ما ان الوحدة الزائلة تبطل او لا بسبب خارج ثم يعرض الوحدة الطارية بخلاف
الحرارة والبرودة اذ كل منهما يبطل الآخر بالذات فقد عرفت ما فيه وثانيها ان محل الوحدتين ليس واحدا
بخلاف الحرارة والبرودة وهو كما قال **قوله** بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب آه لا يخفى ان هذا
التعاقب دليل على تضادهما بل ليس المراد من تضادهما سوى ذلك وما قال من انه لا بد ان لا يكون اخذهما
منفكا عما يالآخر فهو ايضا مما لا شاهد له كاشتراطه الاول والحاصل انا لا نفهم من التضاد والاخذ من الجنس الذي
يحكم عليهما بالتضاد الا انه ما في الموضوع الواحد وامتناع اجتماعهما فيه وما سوى ذلك فلا دليل عليه الا
ان مبنى الكلام على الاصطلاح وهو معزول عن هذا المقام ولم يقل احد فيه بان هذين الشرطين اللذين
ذكرهما الشيخ على الاصطلاح ثم ان المناطقين اصطلحوا على ان الضدين هما الامران الوجوديان وعلى هذا
الاصطلاح يلزم ان لا يكون الوحدة والكثرة متضادين فافهم **قوله** وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها
موضوع واحد بالعدد قيل واما ما يتوهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم بانحلال الوحدة فيندفع
بان الهيولى في ذاتها ليست موضوعة للوحدة الاتصالية ولا للكثرة التي تقابلها بل انما هي في ذاتها واحدة
ولا كثرة حتى يعدم بزوال وحدتها عند طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجود ذلك على ان وجودها وجود
مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا تأبى من اجتماعها مع الاتصال والانفصال
والوحدة والكثرة العدديتين فيهما الصورة الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك بل لكل منها وحدة عددية
اذ البطلان في انها شخصية اشهر ولا يخفى ما فيه من التكلف لان الهيولى يعتبر موضوعة للوحدة والكثرة وان
كانت بالعرض وهذا يكفي في تضادهما اذ لا اشتراط ان يكون عروض المتضادين بالذات خارج عن
نفي التضاد ولا دخل له فيه وليس بناء على الاصطلاح مما لا محصل له فافهم **قوله** ما سلف لك اشارة
المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق **قوله** فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما آه كما ذكره

والكثرة بعينها واحد

الى نفى التضايف وجه واحد لكون التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم وحصلا انه اذا كان التقابل بينهما
بهذا التقابل فيلزم اول الامران يكون العدم منهما عدم شئ من شانه ان يكون لموضوع او لنوعه او جنسه و
ثانيهما يمكن ان يحمل ويحمل كل منهما كك لكن الحق انه لا يجوز ان يكون يتساوى كل منهما عدم ملكة
بالقياس الى الآخر لا بد ان يكون احدهما والآخر ملكة فالعدم اما الوحدة واما الكثرة والقوم جعلوا وان
الوحدة هي الصورة والكثرة هي العدم لكن في ذلك تصعب علينا بالوجهين اللذين ذكرناهما وكذا اشكل حمل عدم م
الكثرة على الصورة لما ذكره فثبت انه لا يمكن حملهما من العدم والملكة اليه بذا افاد كلام الشيخ كما لا يخفى على
من له ادنى دربة وقد قيل في شرح هذا المقام ليس يمكن ان يكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة
والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم هو عبارة من لا كون شئ على من شان نفسه او من شان نوعه او
من شان جنسه ان يكون ذلك الشئ كما هو مصطلح في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة
ان يكون كل واحد واحد عبارة عن الوحدة فيه عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون
له وان كان العدم منهما هو الكثرة ان يكون كل اشياء كثيرة منها آخر عبارة الكثرة فيها عدم الوحدة
التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها ان تتوحد تلك الوحدة واما قول الشيخ على نوع
لان الامكان الخاص غير متحقق ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافى او ان كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم
ان الامر ليس كك في شئ منهما فان المراد من كون شئ ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من شان نوعه ان يكون
كذا ان ذلك الشئ بحسبه ما امكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد آخر من النوع لا ان نوعه فقط ما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة
كونه انسانا وليست الوحدة والكثرة من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثل الجبل ان يصير اثنين هو ولا يمكن له ذلك لا من
جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا من جهة من الجهات كذا الاشياء الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا من
الامكانات وذلك الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان تقابل العدم
والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والآخر عدم ملكة له لا يستحيل ان يكون يشتبهان كل منهما عدما
للآخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا عدميا لا يتصف بما من شانه وهو الملكة والآخر الذي يحمل

امر غير معقول نفسه ولا ثانيا فلانه اذ الاعدام هي لا تعقل ولا تعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا التقابل بينهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من خير الملكة والكثرة من
خير العدم وعندهم ان هذا التقابل اول المتضادة من الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل على اصطلاحهم
في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا تحت الملكة الصورة وتحت مقابلها العدمي هو المادة
والخير وعدمه الشر والفرد وعدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمها اليسار والنور والساكن
والمستقيم والمربع والعلم والذكر واعدامها الظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل
الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشئ
اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف
الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانقسام لازم من لوازمها ويجوز ان يكون للوجود الحقيقي لوازم
سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير بينهما في المفهوم واما
ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي الذي هو الجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية انتهى كلامه وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره في تفسير كلام الشيخ ووجهه به لا ينطبق على كلامه اصلا
وانه لا يحتمل ان يكون وجها بل هو وجه واحد على ما فصلنا وشرحناه واما ثانيا فلان قوله فان المراد من كون
الشئ ممكنا ان يكون كذا آه ما لا يخفى فساده والشيخ بريء من ان يقول به وهو لا يدعي ان الواحد الشخصي ليس من
شانه بحسب نوعه ان يصير كثيرا بل هو قائل به وتوجيه كلامه ما ذكرنا ولا حاجة فيه الى التزام هذا الامر الشنيع
ثالثا فلان الشيخ لم يجعل الوحدة اولى بان يكون عدما بل ذكر انه يحتمل حمل كل منها والكثرة عدما للاخرى الوحدة م
واما رابعا فلان ظاهر كلامه انه يعترض على الشيخ بوجوه ثلثة قوله وهذا الوجه ليس بشئ اما اولا آه وثانيا جعل
بان وجهه الاول هو ما ذكره الشيخ بعينه بقوله وقد ذكرنا ما في هذا واما الوجهان الاخيران ففساد سقوطهما لا يخفى
على الصبيان فافهم **قوله** لان ما كان من ذلك في الالفاظ آه فيه ان الشاقص ما كان في الالفاظ
فامر خارج عن هذا الاستدلال لان كلامنا في نفس مفهوم الواحد والكثير وما كان في المفهومات للوحدة فهو من
جنس تقابل العدم والملكة او ليس العدم والملكة الا السلب والايجاب الا انه اعتبر فيه الاستعداد ولم يعتبر في يلزم

والايجاب ولما ظهر انه ليس بينهما تقابل العدم والملكة ظهر انه ليس بينهما تقابل السلب والايجاب ايضا اذ نفي
تقابل العدم والملكة بينهما كما ظهر في السلب بناء على عدم كون شيء منهما عدما للآخر لا على عدم الاستعداد وهذا
المنع كما في العدم والملكة يجري في السلب والايجاب ايضا وقد قيل في هذا المقام بعد ما في تقرير الدليل على نفي كون
المقابلة بينهما تقابل العدم والملكة فلم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض فان
ما كان من التناقض من الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للآخر كزيد ولا
زيد وقائم وليس بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما نحن فيه من الوحدة والكثرة فمفهومه مفهوم سلب
للآخر انتهى وهو كما ترى **قوله** فبالحري ان يجزم ان لا تقابل بينهما آه قد علمت ان في ادلة الشيخ على نفي التضاد
بينهما نظرا ان يقال انه لو اصطلح ان الضدين هما الامران الوجوديان على ما هو طريقة المتأخرين فهما ليسا
ضدين لكن على هذا ينحصر التقابل المستند الى الذات في الاربعة المشهورة بل يتحقق في الامور الاعتبارية فيتم
ما هو شبيه بالتضاد وما يكون ضدين بالحقيقة وان لم يصطلح على ذلك فهما ضدان وكيفما كان لا وجه لنفي التقابل
بينهما بالذات وحصره فيما هو بالعرض وباعتبار الموضوع فافهم **قوله** وقد تفرض في الحركات
حركة واحدة بحسب المسافة كان يجعل الحركة الواحدة التي يقدر بها الحركات حركة فرسخ او ذراع مثلا **قوله**
الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الغرض الاول يعني ان جعل الحركة الواحدة حركة مسافة ما تقدر الحركات
بها لم يستعمله احد ولم يقع موقع الغرض الاول اي فرض الحركة الواحدة حركة زمان ما مثل حركة ساعة على ما
وجه عدم وقوعه موقعه ظ اذ الغرض من فرض الوحدة في الحركة تقدير الحركات وضبطها وظاهر ان ضبطها بالحركة
الواحدة المفروضة في المسافة ليس كضبطها بالحركة الواحدة المفروضة في الزمان في بعض النسخ الغرض الاول
واللفظ انه تصحيف وقد قيل في شرح هذا المقام ان ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة
فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا خارجا عن سلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع
موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات وتعددها ان يعرف الزمان لان وجود ما هو بحكم كذا
وحدتها وكثرتها هما اللذان من جهة الزمان لا من جهة المسافة انتهى ولا يخفى منه كيف حمل كلام الشيخ وانه بناه على
ان نسخة الغرض والغرض فافهم **قوله** في مواضع اخرى في الطبيعيات في فصل تخصيص اصناف الكم الاتصالية كالحركات

بالذات م

قوله فان كانت هذه جواهر غير جسمانية اي غير ذي وضع ومقدار سواء كان بالذات او بالعرض الى لنا
وعلى هذا الاشك في بطلان امكان تركب الجسم منه لكن الكلام في ان ما ذكره غير حاصر كما سيذكره ولو اريد
بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار بالذات يشكل في الحكم بعدم امكان تركب الجسم منها الا على
مذهبهم بهذه المقدمة مع قولهم بتركب الجسم منها **قوله** فاول ذلك ان يكون لهذه الجواهر وضع آه الا
يخفى انه لو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس لها وضع ومقدار اصلا فهذا الحكم والحكم الذي قبله في الشق
الاول ظاهر لا خفاء فيه لكن يرد انه يبقى شق آخر لم يبطله الشيخ وهو ان يكون جواهر لها وضع بالعرض ولو
اريد بها ما ليس لها وضع بالذات فيرد على الشق الاول ما اوردنا آنفا وعلى هذا الشق انه لم لا يجوز ان لا
يؤلف منها الجسم اي الجسم المطلق ويكون لها وضع بالعرض كالصورة النوعية فهذا الوجه الاول في الشق
ولو اريد بالجواهر الغير الجسمانية ما ليس بالجسم كما يدل عليه ترديده الاول في الايراد الظاهر انه يجوز ان
يكون ذات وضع بالذات ايضا كالصورة الجسمية ويجيء فيه مزيد القول عند ما يحكي الشق الاول من الترديد
الاول **قوله** وثانيها انه لا يخلو اما آه فيه نظر اذ يجوز ان لا يصح مفارقتها ومع ذلك يكون جواهر
كالصور النوعية الا ان يدعى البداهة في انا نعلم ان الجسم ليس لها مدخل في تحقق حقيقة الاجسام الخاصة كما يدعي عوض
البداهة في مدخلية الصور النوعية في تحقق حقيقتها لكن على هذا الاحاجة الى هذا التطويل واثبات عدم امكان المفارقة
الا على وجه **قوله** وليس الامر كذلك مع ان في الشق الاخير اي قيامه مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد يلزم
خلاف الفرض ايضا اذ المفروض انه لا يمكن مفارقتها عن مطلق الجسم **قوله** واما الكمون فقد فرغنا
منه هذا وقع في بعض **قوله** ويجب من ذلك ان يكون كل جسم آه هذا الاظهر تعلقه لا بحديث
الكمون ولا بما سبقه **قوله** ثم هذا النوع من الانتقال لا يطل عرضيته كانه بيان حال واحد الا دلة في
الاستدلال بالحرارة **قوله** فان المعين الحقيقي اي شيء الفتق آه فيه منع ظاهر لجواز ان يكون امر معين
يلزم ان يكون دائما في موضوع كان وكان سبب تعين الموضوع من خارج كما ان الجسم المعين يلزمه ان
يكون في مكان ما وسبب تعين المكان الامور الخارجة **قوله** فيقال تعينه الذي يتعلق بجهة وجوده اولا
آه في الموضوع الذي استعد لوجوده وحاصل الجواب ان الموضوع اذا استعد مثلا لوجود شيء فوجد فيه ذلك الشيء

اي موضع

فصل في ان الكيفيات اعراض

وتعين وتخصص بهذا الموضوع فتخصص ذلك الشيء هو عبارة عن كونه في هذا الموضوع وبذلك ظهر انه كيف
يصح ان يقتضي الشخص واحدا بعينه من الموضوعات الغير المتناهية واما لا يخفى ان الحكم بان تخصص العرض بمجرد
كون الماهية في موضوع معين مما يشكل اثباته كيف وقد يتحقق شخصان من ماهية واحدة في موضوع واحد
بحسب اختلاف الزمان نعم يحتمل ان التشخص فلم لا يجوز ان يكون للفاعل وللامور الخارجة الاخرى ايضا مدخل فيه
وعلى هذا يجوز ان يحصل التشخص بالفاعل وغيره من الامور الخارجة ويلزمه ان يكون في موضوع ما ويكون تعين
الموضوع بسبب الامور الخارجة ويجوز ايضا ان يكون تشخص منتقلا من موضوع الى موضوع لكن الانصاف
ان الدعوى اظهر من هذه البيانات التي ذكرها الشيخ اذ كان البديهة تحكم بان العرض الحال مطلقا يمتنع
انتقاله من محل الى محل والانتقال كانه يعتبر فيه الزوال والحركة كما كان على الحال فتدبر **قوله** اما غنى
عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع واحد قد عرفت الحال فيه **قوله** واما ان حمل حامل السالك ثانيا في
نفسه ذا مقدار آه هذا هو الشق الثالث لقوله فان كانت هذه الجواهر غير جسمانية ثم ان حمل الجواهر الغير الجسمانية على الجسم
كما هو الظاهر من كلامه فهذا الجسم هو ان يكون تلك الامور اجساما وان حمل على ما يلبس اي مورد ذات وضع و
فهذا الجسم هو الذي يكون له وضع ومقدار اما في الجملة ان كان الجسم الاول ما يلبس ذات وضع ومقدار مطلقا
واما بالذات ان كان ما يلبس ذا وضع ومقدار بالذات ولا باس بتفصيل الحال في الشقوق الثلثة وبيان
الحال في غير تلك الامور اما على الاول فيرد على قول الشيخ فيكون له وجودان وجوابه ظاهر آه انه لم لا
يجوز ان يكون الجسم هو عين السابح ويكون مقداره مقدار الجسم لا مقدارا آخر فلا يلزم ما الزمه الشيخ وكذا
ايضا ان ما ذكره في ابطال الشق الاول بشقيه غير صحيح اذ يجوز ان لا يكون اجساما ويتالف منها الاجسام على
جزء الجسم لا بد ان يكون كذلك قوله اذ ما لا يتجزى في ابعاد جسمانية فليس بالممكن ان يؤلف جسم يقال ان
اريد به لا يتجزى في ابعاد جسمانية ما ليس بجسم فهو فاسد وان اريد به ما ليس اصلا لا بالذات ولا بالعرض
او بالذات فقط فهذا عدم كونها اجساما لا يستلزم ذلك اذ يجوز ان لا يكون جسما ويكون منقسما في الجملة كالسطح
او بالذات كالصورة ويجوز ايضا ان لا يكون اجساما ولا يتالف منها الجسم المطلق ومع ذلك يكون جوهرا
كالصورة النوعية ولا على الثاني وان كان الشق الاول بشقيه صحيحا اذ على تقدير ان لا يكون لها وضع ومقدار

فاذا كان في الاجسام الآه

يجوز ان يتالف الجسم منها لاكونها مقارنة للجسم سارية فيها وهو ظاهر لكن هذا الشق الاخير مما لا يستقيم اذ يجوز ان يكون
ذات مقدار بالعرض ويكون مقدارها مقدار الجسم كالهيولى ولا يلزم محذور واما على الثالث فما ذكره في
الشق الاول مذكور فيه كما ظهر وجهه مما ذكرناه وكذا ما ذكره في هذا الشق الاخير اذ يجوز ان يكون السابح
مثلا هو نفس الصورة الجسمية ويكون مقداره بعينه هو مقدار الجسم من دون لزوم محذور وتحقيق المقام
ان يقال ان السابح مثلا اما نفس الجسم او نفس الصورة الجسمية او الهيولى او يكون من قبيل الصور النوعية والاول
والثاني باطلان بالبديهة اذ نشاهد ان الجسم الخاص والصورة الجسمية الخاصة باقيان بعينهما مع زوال
السابح المحسوس لا جزء منه هذا الامر كالصورة الجسمية [9] واما الرابع فلا يمكن دفعه الا بادعاء البداهة في انه لا دخل
له في تحقق حقيقة الاجسام كما هو ممكن ولا يمنع اثبات عدم صحة انتقاله لان الصور النوعية ايضا كذلك لم لا يجوز اعتبار
هذا الجسم المحسوس الذي فيه هذه ولا باعتبار جسم آخر فيمكن ابطال الاحتمالات الثلثة الاول بما ذكره الشيخ من
مغايرة المقدار ودعوى البداهة واما الرابع فلا يمكن دفعه اذ غاية ما يمكن ادعاء البداهة فيه هو انه لا دخل
له في تحقق حقيقة الجسم المحسوس الذي نشاهده واما انه لا دخل له في تحقق حقيقة جسم آخر لطيف سار في هذا الجسم
فلا يمكن ادعاء البداهة فيه فلا بد لنفيه من دليل آخر ينبغي ان يحقق المقام **قوله** فاذا كان في الاجسام آه يعني ان السابح اذا كان ذا مقدار في
ذاته ويكون مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه بالعدد فيكون جسما التبتة فان كان ساريا في الجسم الذي فيه
فيلزم تداخل الجسمين وان لم يكن ساريا فيه بل متمايزا عنه ملاقيا له فيكون جسما آخر ملاقيا له فلا يكون جسما آخر
ملاقيا لهذا الجسم ويكون السابح موجودا في ذلك الجسم الآخر اذ لا يمكن ان يكون السابح عين ذلك الجسم الآخر
مع الجسم غير حد البياض غاية الامر ان يكون ملازما لهذا الجسم الآخر ولا يمكن مفارقته عنه وهذا لا ينافي غيريته
ولا يخفى ان كون السابح غير نفس الجسم وغير نفس الصورة الجسمية مما لا خفاء فيه وان لم يمكن المناقشة على
ما ذكره الشيخ من مغايرة بعدها بالبداهة على منع كون ما وكر بعد الجسم فان قلت على تقدير عدم كونه بعدا في الجسم
العينية اذ كيف يجوز ان يكون حقيقة الجسم متحدة مع السابح والحلاوة مثلا مع اختلاف حقيقتها بالبداهة وجعل
الجسم متحدا مع بعض هذه الامور دون بعض ترجيح بلا مرجح بالبداهة قلت يمكن ان يقال الجسم ماهية جنسية
يكون السابح والحلاوة مثلا انواعها فافهم **قوله** وقد علمت كل شيء ما يتصل فيه يمنع كل الاخر الا المداخلة

[9] والمنع على هذا [illegible]

[7] واما الثالث فعندهم ان الهيولى لا بد ان لا يكون ام متحصلا حتى يصح ان يصير واحدا او كثرا مع بقائه بعينه والبياض صح

فصل في اثبات العلم عرضاً فان فيه شبهة

بوجهين قوله وليس فيه اثبات لمذهب ابطال اليونانيين انما ذكرنا لتحقيق الحجة الذي يستدل بها على
عدم كون بعض العلوم عرضاً من باب المنع وليس فيه اثبات ما هو مذهبنا من ان كل علم عرض فلا يرد انه
وقد تصدى لبعضه لقوله آه وقد قيل لعل في اكثر النسخ مذهب بالباء المثناة من تحت وان تحت الخبر بان ام
اللفظ ليس مضبوطاً في امثال هذه الكتب فلا عبرة بها وعلى هذه النسخة يمكن ان يقرأ مجهولاً ويؤول معناه على
ما ذكرنا واما قراءته معلوماً وجعل الضمير المستتر فيه راجعاً الى المحتج فليس بمستقيم فان قلت ما زاد الشيخ في
الاثبات على ما ذكره في النقض قلت ما ذكره في النقض ليس الا ان الامر الخارجي لا يمكن ان يحصل في الذهن
اصلاً بل يحصل ماهيته ومعناه وبهذا النقض يتم الكلام اذ لا يكفي في كون العلم عرضاً تجويز ان يكون العلم بالامر
الخارجي لا بان يحصل في العقل بذاته بل بان يكون باعتبار وجوده الخارجي معلوماً اذ لم يكن في مادة
منبين في هذا الاثبات ان الشيء باعتبار الامر الخارجي لا يجوز ان يكون معلوماً بل لا بد ان يكون معلوماً باعتبار
وجوده في الذهن وقد بين سابقاً ان الشيء لا يجوز ان يوجد في الذهن الا بماهيته ومعناه لا بذاته وان الماهية
والمعنى اذا كان في الذهن فهو عرض وان كان ماهية الجوهر ومعناه جوهر بالقياس … لزوم محذور كما
حقق وبهذا اثبت ان العلم مطلقاً عرض وقد اوضح في هذا الاثبات حال المعلومات التي يقال انها لا يجوز ان
تكون مفارقة كما ذهب اليه البعض فيكون العلم بها باعتبار وجودها في الذهن لا كما شبهه البعض وجودها في الخارج
مجرداً عن المادة من عوارض ماهيته ولو سلم انها يجوز ان تكون مفارقة فقد علمت ان الوجود الخارجي لا يكفي
في العلم لا بد من الوجود الذهني وقد عرفت الحال فيه قوله ولانها انما تقبل لقوله فهي اعراض قوله متقدم
لا التي في العدد آه لا يخفى ان هذه الامور لم يعلم وجودها في الخارج بل العلوم بها من الامور الواقعة في الذهن
الامر ليست الا في احساب النفرة فمراد الشيخ بوجودها ان كان مجرد ذلك فهو صحيح لكن على هذا لا يلزم كونها
اعراضاً اذ العرض هو الممكن الموجود في الخارج وكان الشيخ لم يعتبر هذا الاصطلاح وانما هو من المسامحة
بل يحمل الامور الاعتبارية التي من الاعراض كما يظهر من جميع كلامه وان كان مراده الوجود الخارجي فانه
مشكل فان قلت اذا كان المراد بوجود هذه الامور وجودها في نفس الامر فهل يحتاج الى اثبات وجود الدائرة
والاشكال الهندسية المتفقية عليها من وجودها بهذا المعنى على كونه من الفردية والزوجية وكونها من الكيفيات

فصل في الكيفيات التي في الكميات

المختصة بالكم المنفصل وانما المحتاج الى الاثبات وجودها في الخارج قلت وجودها بهذا المعنى اليه محتاج الى الاثبات
وليس من باب وجود الزوجية والفردية اذ يحتمل اختراع الوهم الاستدارة في السطح فيكون من باب الاختراع
لا ان يكون في الواقع كذلك بل يكون فيه محضاً قوله فيكون بلا موضوع له اي حتى يكون بلا
موضوع له والمراد ان امثال الكليات صور لا يجوز ان يكون قائمة بنفسها لا في مادة بدنية او نفسية
او يلزم لو ان يتكثر افراد نوع بدون الموضوع والمادة وقد بين ان تكثر افراد النوع بسبب تكثر المادة
قوله وواريا بالضلع الثابت محيط الدائرة ظاهره ان المراد الضلع الثابت من ضلعي القائمة هو كونه
مستقيم اذ هذا الضلع هو الضلع الذي على سطح الدائرة التي هي قاعدة المخروط ولا يحصل المخروط من دوران
بل انما يحصل من دوران الضلع الذي هو وتر القائمة فلا بد من … الضلع لكنه بعيد جداً قوله
مطابقة مماسة او موازاة على تقدير الموازاة يحتاج اليه بلا الفرج وسد الخلل فلا يخفى قوله فاذا ثبت
الدائرة صحت الاشكال الهندسية اعلم ان في امر الاشكال وكونها من مقولة الكيف اشكالاً وقد ذهب بعض
الى انها من مقولة الوضع قال الشيخ في قاطيغورياس من هذا الكتاب في الفصل الاول من المقالة السادسة
من الفن الثاني من الجملة الاولى من المنطق وقد غلط من ظن ان الشكل يصدق حمل معنى الوضع عليه بوجه من
الوجوه وانما عرض لمن جهله باشتراك الاسم في الوضع وذلك لان الوضع قد يقع على وجوه فيقال
وضع لحصول الشيء في موضعه وهذا الجنس من الوضع هو جنس مقولة الاين وقد يقال وضع لحصول الشيء مجاوراً
للشيء من جهة مخصوصة كالوضع خط من خط وهذا النوع نوع من المضاف ويقول جهته بالقياس الى
غيره فان وضع الشيء عند مجاورة مقول بالقياس الى وضع مجاوره وهذه … الوضع هو المجاورة ومن
يشكل عليه ان المجاورة من باب المضاف وقد يقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
في الجهات بسبب حصول الوضع بالمعنى الثاني لاجزائها وبالجملة لوجود اضافة ما في اجزائها التي توجد بالفعل
او بالتوهم حتى يكون الاجزاء اذا وجدت على اضافة ما معلومة امكان الجسم بحيث يمكن ان يتوهم فيه اجزاء
ذوات على معلومة يحصل للكل بسبب ذلك هيئة هي الوضع وهذا هو المقولة وهو صفة لجملة الجالس لا للشيء من اجزائه
لكن انما يكون هذه الصفة للجالس اذا كان لاجزائه بعضها الى بعض اضافة او امكان اضافة ولا كل اضافة

بل اضافة بحيثية المجاورة ولا كل اضافة بحيثية المجاورة بل ان يكون لها بتبع مع ذلك على جهات كيفيتها
او اجزاء المكتة او اجزاء امور محسوبة فيها وبالجملة ان تقترن بالاعتبار الذي فيها مهما اعتبار لها فيها
مهما ومن امور مباينة لها فان الهيئة التي للاعضاء الجالس بعضها عند بعض وذهبت وطلب الجالس والهيئة
ثابتة بالقياس المعتبر للاجزاء بعضها عند بعض لم يكن جالسا اذ زالت الهيئة مهما ومن الامور الخارجة عن
جوهرها وان بحث الداخلة على سبيل الاستشهاد لذلك ما يقال انه فلا مقتضى وضع والذي نقول ان الشكل من
الوضع لان الشكل يتعلق بحد هو مهما يجاور خاص لوضع بعضها عند بعض فلقدم تغلط من وجه من لك انه
اخذ المحدود مكان الاجزاء واسقاط الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وغلط اذ حسبان هذا
الوضع من المقولة الخاصة ولم يعرف ان هذا من المضاف واما الوضع الذي هو المقولة فهو وضع اجزاء
الشيء عكس شيء خارج مباين لا وضع اجزاء الشيء في نفسه وغلط ايضا اذ ظن ان الشيء اذا كان
متعلقا بمقولة فهو من تلك المقولة فان الشكل وان كان لا يحصل الا باضافة من الحد هو او وضع
فليس يجب ان يكون الشكل وضعا فان المربع ايضا لا يحصل الا بعدد في الحد هو وليس يجب ان يكون
المربع عدد الا انه لا يقال ان المربع هو عدد الحدود وهو وضع حد عند حد فاذ ليس يقال احد ذلك
عليه فلا يكون هو داخلا في مقولتهما بل يقال ان المربع حاصل من وضع كذا او عن حد كذا انتهى كلامه ولا
يخفى ان الشيخ مع هذا التطويل ما اتى بشيء يشفي العليل ويروي الغليل لان ما ذكره ان الشكل هيئة حاصلة
حاصلة من وضع الحد هو اي اضافتها بالمجاورة والمقولة التي هي الوضع هي هيئة حاصلة من وضع الاجزاء
اضافتها بالمجاورة مع وضعها بهذا المعنى بالنسبة الى الامور الخارجة بعينه وانت خبير بان هذا لا يدفع
الاشكال اذ يشكل الامر بان الهيئة الحاصلة من وضع الحدود لم يكون من مقولة الكيف وان سلم
من وضع الاجزاء بعضها لبعض او الى الامور الخارجة من مقولة اخرى مباينة لها يسمى مقولة الوضع بل
هو الا تحكم صرف وخلاف ما يشهد البديهة ببطلانه وعليك بالتامل التام لعله ينكشف عليك ما هو حقيقة
المقام وان لم ينزل عنه وجود الدائرة اتفق ظاهره انه على تقدير عدم الزوال وجود الدائرة اتفق منه
على تقدير الزوال الى وقت وجه الاتجه غير ظاهر الا ان يكون المراد انه اتفق تقدير مطلق الزوال

ثم يمكن ان يكون على سبيل الانجرار على السطح ولو توهما فافهم **قوله** وثبت جواز دوران قطعة
على الزاوية فقد اشرنا فيما سبق الى ان هذا ليس بمستقيم بل الدائر لا بد ان يكون وتر الزاوية وبهذه العبارة
لا يحتمل التوجيه الذي ذكرنا في سابقها **قوله** واما انه اذ فرض للاضافة وجود كان عرضا بهذه
العبارة يدل على ان مراده من الوجود الذي وقع في هذه الاعراض هو الوجود الخارجي لا مطلق الوجود
في نفس الامر وعلى هذا الامر فيما ذكره فيما سبق يشكل جدا كما اشرنا اليه فيما مر وكذا في الاضافة كما اشير
اليه **قوله** ومنه ما هو غير محقق الا ان يبني على محقق كالكثير للاضعاف والكل للجزء لان الكثرة
وان لم يكن محققة اذ لا حد لها لكنها مبنية على الضعف وهو محقق والجزء ايضا وان لم يكن حده معلوما لكن الجزء
باصطلاحهم ما يكون عادا افنيا وهو على المحقق هو الحادثة **قوله** والذي يتقي بعضها من المضاف لتمام
آه لما كان هذا البحث متعلقا بهيئة المضاف عد من البحث عن وجوده **قوله** واما حالة موضوعهم
للابوة والنبوة الظاهر يقال واما حالة الاب والابن كلها اذ موضوعية الحالة للابوة والنبوة
ما لا يحصل لهذا المقام **قوله** فيحتاج ان يتقدم من ذلك في حجة العرض اسما مشككا الذي
يذهب الى ان الاضافة عرض قائم بمحلين يقول ان العرض مقول بالتشكيك على افراده لانه المحتاج الى الموضوع
فما كان محتاجا الى موضوعين كان احتياجه الى الموضوع اكثر واشد فكان اولى باسم العرض واطلاق
الاعتداد على هذا الاجل فقيام العرض بمحلين مما لا وجه له وكانه لم يرد بالاعتداد هذا بل اراد انه لا يحتاج
الى الاعتداد في حمل العرض قائم بمحلين وجعله اسما مشككا فافهم **قوله** بل الاضافة في نفسها موجودة
في الاعيان او امر يتصور في العقل ظاهره ان الكلام في وجود الاضافات في نفسها في الخارج وعدم وجودها
لا وجودها نعتا للاشياء الخارجية **قوله** ويكون لكثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذ يحصل آه هذا ظاهر
يدل على خلاف ان الكلام في وجود الاضافات للاشياء في الخارج او في العقل **قوله** فقوم ذهبوا الى ان
حقيقة الاضافات كذا هذا موافق للعبارة الثانية **قوله** وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان
هذا موافق للعبارة الاولى وبالجملة في الكلام تشويش وتفصيل المقام ان يقال ان كان الخلاف في وجودها
في نفسها في الخارج وعدمه كما هو الظاهر من كلام الشيخ في اول الفصل حيث قال المضاف هل يكون

عرضيا او الوجود الرابطي ثم لا منع لهما فالاستدلال الذي ذكره الشيخ على وجودها من انا نعلم ان هذا
في الوجود آه ليس بتام اذ انما نعلم ان هذا متصف في الوجود الخارجي بانه ابو ذلك الا انه متصف بها في الذهن
لا ان ابوته موجودة في الخارج والفرق بينهما ظاهر ولو قيل ان ثبوت الشيء للشيء في ظرف يستلزم ثبوت
الثابت في ذلك الظرف فهو ممنوع كما تقدم عليه دليل نعم انما يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف وان
كان الخلاف في وجودها الرابطي في الخارج فهذا الاستدلال تام لكن الظاهر ان النزاع في الاول ولولا
انهم خلطوا بين المعنيين ولم يفرقوا بينهما لكون بناء كلامهم على المقدمة التي ذكرنا **قوله**
والجواب فالاولى ان نعلم آه قد عرفت ما فيه وبما عرفت ظهر حال ما قيل في هذه حجة القائلين بكون الاضافات
من الموجودات الخارجية وهذه حجة قوية لا يرد عليها شيء انتهى **قوله** وقالت الفرقة الثانية انه لو
كانت الاضافة موجودة للاشياء ظاهره ان مرادهم نفي وجودها بانفسها اذ على هذا لا يلزم انها لو لم
موجودة للاشياء ان كان من عبارتهم ان المراد بها انها موجودة في الخارج كاينة للاشياء وعلى تقدير كون
النزاع في الامر الثاني يمكن ان يكون المراد انها لا تثبت للاشياء في الخارج والا لكانت موجودة في الخارج
بناء على المقدمة المذكورة ويلزم التسلسل كان السند لانهم كذا بهم غير صحيح والصحيح ما عرفت وقد سلف الكلام
كما اشرنا اليه **قوله** فهو مضاف الى الابوة مضافة الى المضاف المشهوري لانه يعرض لها الاضافة الحقيقية
التي هي العارضة فهي مضاف مشهوري اي انها عارضة كما ان زيدا مضاف مشهوري باعتبار انه وقع معروضا
الابوة التي هي مضاف حقيقي وحاصل السند لانهم ان الاضافة اي الحقيقية لو كانت موجودة في الخارج لزم
التسلسل لان الابوة اذا كانت موجودة في الخارج فلا شك انها تكون عرضا قائما بالاب اذ لا يمكن ان يكون موجودة
قائمة بنفسها وهو ظاهر واذا كانت عرضا قائما بالاب كانت عارضة له والعارضة ايضا اضافة حقيقية فيكون
ايضا موجودة في الخارج وكانت عارضة للابوة وهكذا ينقل الكلام في عروض العارضة ثم ومن عروضها
غير النهاية وهذا استدلال متين لا يعتريه شبهة وما ذكره الشيخ في جوابه مستكلم عليه وعلى هذا فالصواب في امر
الاضافات الحقيقية انها ليست موجودة في الخارج بناء على هذا الدليل لكن الاشياء متصفة بها في الخارج بناء
على الدليل السابق لا بجميعها بل بعضها اذ بعض الاضافات يمكن ان يكون الاتصاف به في خصوص الذهن بناء

فهذا الدليل يدل على ان الاتصاف بجميعها في الخارج كما لا يخفى وقد قيل في هذا المقام لما كانت الاضافة من
الاشياء الضعيفة الوجود والخفية الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد
ضعف الوجود وخفاؤه في شيء يكاد ان يلحقه بالعدم انكر الناس وجود الاضافات في الخارج فمنع الحكيم ان
يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او
من الامور المتصورة التي ظرف تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط كالكثير من الصفات والاحوال التي لا
يعرض الاشياء الا بعد ان تصير معقولة في الذهن ويكون القضايا المعقودة بها ذهنيات لا
خارجيات محصورة كانت مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية
والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى
او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا او غير ذلك فان الموجود في الخارج لا يتصف بشيء منها كالانسان
في الخارج لا يوصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما او
خاصا فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات من تلك الشاكلة في الذهن عند تعقل الاشياء كاللواحق المعقولات
الذهنية التي تقال على المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما ومن فرق بينها وبين المعقولات
الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظائرها بان عروض تلك المعقولات انما هو في الذهن
بشرط كون المعروضات والموضوعات معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوعات
فان الانسانية ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولة لم يوصف بانها كلية او نوع وكذا يشترط كون
الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان حصولها
في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها المقابل لنفس السماء من حيث كونها في الواقع
فتخرج منها الفوقية فالقضايا المعقودة بها كقولنا السماء فوقنا وان الحصول فوق الارض ليست ذهنيات
محضة بل حقيقيات ومن المتأخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث يخرج من العقل
مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث

يعلم منه معنى الفوقية وجوده زايد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على الصفة
فلو كانت بحيث يعلم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا يعني بوجود الشيء خارجا الا صدق حده ومفهومه على
شيء في الخارج كما صرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل منهما
حجج ودلايل ذكر الطرفين انتهى كلامه ولا يخفى ان الفرق الذي ذكره من الفرق بين لا يفهم منه محصل الا
ان يرجع الى ما نقلناه من بعض المتأخرين ثم اورد على ذلك البعض غيره واراد ان مراده ذلك البعض
ان السماء في الخارج متصف بالفوقية بمعنى ان العقل ينتزع من السماء الخارجية الفوقية انتزاعا صحيحا
مطابقا لما عليه نفس الامر ومعنى اتصافه بها ليس الا كونها بحيث يصح انتزاعه منها لا ان كونها بهذه الحيثية امر
آخر غير الفوقية بل المراد ان الاتصاف بالفوقية هو ثبوتها لها في الخارج وثبوتها لها في الخارج انما
يعلم بانتزاع العقل من السماء الموجودة في الخارج باعتبار وجودها في الخارج الفوقية انتزاعا صحيحا مطابقا
بشهادة البديهة او البرهان ولا يلزم من ثبوتها لها في الخارج ثبوتها في نفسها في الخارج اذ ثبوت
الشيء للشيء في ظرف لا يستلزم ثبوت الثابت في ذلك الظرف كما اشرنا اليه وعليه ان الآتي بما اورده
اصلا لان قوله فان كون السماء مثلا في الخارج آه ان اراد به ان ثبوت الفوقية للسماء في الخارج
وجود مستقل على وجود السماء فيكون الفوقية موجودة فنمنعه ان هذا الثبوت ثبوت رابطي للفوقية
والثبوت الرابطي اذا كان في الخارج في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسه بمعنى انتزاع العقل اياه
من الامر الموجود في الخارج لا يلزم ان يكون الثبوت في نفسه في الخارج وان اراد ان هذا الكون
اي الثبوت الرابطي للصفة التي هي الفوقية امر وراء السماء فهو كذلك اذ في ان كلا منهما غير الآخر للسماء
لكن هذا لا يستلزم ان يكون الصفة موجودة في الخارج وما ذكره من انه لا يعني بوجود الشيء خارجا الا صدق
حده ومفهومه على شيء في الخارج فهو صحيح لكن لا يمكن منه ليس كذلك اذ يلزم مما ذكره ان يصدق في الخارج حد الفوقية
على شيء نعم انما يسلم ان السماء الموجودة في الخارج يثبت لها الفوقية واين هذا من ذلك مع الفرق البين
بين الامرين كما لا يخفى فتدبر **قوله** وان يكون ليعم آه ان كان هذا الدليل دليلا على نفي وجود
في نفسها في الخارج فحاصله ان الاتصاف اذا كان في الخارج لا بد ان يكون طرفاها موجودين في الخارج

معا وليس كذلك لانا نعلم من بالقياس الى القرون الآتية وليسا موجودين معا وعالمون بالقياس مع عدم
وجودها معا وان كان دليلا على نفي الاتصاف في الخارج فحاصله ان الاتصاف لو كان في الخارج وجب
ان يكون الطرفان في الخارج معا وليس كذلك باي وجه كان لا يصح لما ذكره المصنف لم لا يجوز ان المصنف ليس الا
ان يكون تصورهما معا في الذهن مثلا اذا تصورنا الابوة كان تصور البنوة البتة معه ولا يلزم اتصافهما الا ان
يكون وجودهما او وجود موصوفيهما في الخارج معا سواء قلنا بانهما موجودان في الخارج بانفسهما او الاتصاف بهما
في الخارج او لا بل المحصوصات بعض المواد تقتضي وجود موصوفيهما في الخارج كالمعية الخارجية وان كان بعض المواد
مقتضيا لعدم وجودهما في الخارج او الاتصاف بها في الخارج لا يستلزم اصلا ان يكون موصوفيهما في
الخارج معا ولا يستلزم ايضا وجودهما في الخارج ان يكون وجودهما معا حتى يكون موصوفا بهما اليه معا وتاملها
هذا الحكم لا بد له من بيان **قوله** لكن في الاعيان اشياء آه ان اراد ان في الاعيان اشياء كثيرة بهذه
الصفة اي يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى غيرها بالذات اي يكون مضافا حقيقيا كالابوة مثلا فهو مم
بل هو اول النزاع وعين الدعوى وان اراد انه يوجد في الاعيان اشياء كثيرة يعقل ماهيتها بالقياس الى غيرها
باعتبار عروض الاضافة كزيد مثلا فانه باعتبار انه اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مم لكن لا نزاع فيه
والحاصل ان النزاع في وجود المضاف الحقيقي لا المضاف المشهور اي ذاته وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني
دون الاول هو ظ ولو كان مراده ان مفهوم الاب موجود باعتبار وجود فرده فهو ايضا خارج عن محل
النزاع ولو حمل كلامه على ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يتصف بمثل هذه الصفة اي الصفة التي تعقل ماهيتها
بالقياس الى غيرها اي المضاف الحقيقي كالابوة وغيرها واتصاف الشيء بصفة في الخارج يستدعي وجود الموصوف
في الخارج مع بعده عن العبارة حينئذ ليس تاما لما عرفت من ممنوعية هذه المقدمة الاخيرة **قوله** فان
كان للمضاف ماهية اخرى فيبتغي ان يجرد آه هذا شروع في تتمة الدليل الاول الدال على وجود الاضافات في الخارج
وحاصله بطوله ان المضاف الحقيقي هو الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها وليس تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس
الى غيرها لانها لكسبها امر آخر وهذا المضاف اذا عرض ماهية اخرى لا يكون هذا انها معقولة بالقياس الى غيرها
وليس تلك الماهية معقولة بالقياس الى غيرها لكن لا بالذات بل بواسطة عروض المضاف الحقيقي وهي مضاف

معا كالتقدم والتأخر في الخارج ولا يجوز في ذلك
ولا دليل على بطلانه ولا ضرورة تحكم به
وجودها في الخارج م

بذاتها لا بسبب امر آخر وهذا المضاف اذا عرض
ماهية اخرى لا يكون هذا انها معقولة بالقياس
الى غيرها م

غير حقيقي فالاول مثل الابوة والثاني مثل هذا العروض لماذا على هذا القول ان لزوم التسلسل الذي ذكره المستدل
مم اذ نقول ان زيدا وان كان مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة بسبب امر حقيقي حتى ينقل الكلام
اليه ويتسلسل بل مضافة بذاتها فاذا علمت ذلك فنقول ينتهي سلسلة نعم الابوة ايضا يمكن ان يفرض لها نوع من التسلسل الغير
الحقيقي كالعروض مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة له الى امر آخر به يصير مضافا حتى يلزم التسلسل وهكذا
الحال فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض فما او اشتهر بان هذا الذي ذكره الشيخ لا ينفع في المقام
اصلا لان مراد المستدل ليس ان كل مضاف لامر آخر فلو كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى يتم
جوابه ان بعض المضافات مضافة لذاته فلا يلزم التسلسل بل مراده على ما شرحنا مفصلا ان الاضافة لو كانت موجودة
كانت عرضا البتة على ما صرح به الشيخ ايضا فكان عارضا لموصوفها والعروض ايضا اضافة حقيقية وعلى تقدير وجوده
يكون عارضا ايضا فيلزم وجود عروض آخر وهكذا وظاهر ان ما ذكره الشيخ لا يدفعه فما اشتهر ان الشيخ خلط بين
الطريقين فان قلت ان الشيخ لم يخلط بين الطريقين لكنه اجاب عنهما جميعا اذ يمكن ان يقام الدليل من وجهين
سواء كان الدليل الذي نقله محتملا لهما او لاحدهما فالشيخ تعرض اولا للوجه الاول واجاب ثانيا بانه لا يلزم التسلسل
من هذا الوجه لان بعض الاضافات مضاف لذاته لا باضافة اخرى نعم قد يعرض له بعض الاضافات فيصير مضافا
لذاته لا باضافة اخرى وحال الثاني كحاله ثم تعرض للوجه الثاني في ذيل كلامه بان بعض الاضافات مما يخترعه العقل
وليس اضطرارا له وجوده فاندفع الثاني ايضا اذ عند نقل الكلام الى عروض الابوة مثلا او في عروض عروضها يقول
انهما من الاضافات المخترعة ولا اضطرار في وجودهما حتى يلزم التسلسل قلت مع انه بعيد فيه انه تحكم محض وفرق بين الشيئين
من دون فارق لان ما ذكره الشيخ من الدليل من حيث نفسه جار في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الحيثية والدليل
الآخر الذي نقله الشيخ من القائلين بوجود الاضافات [illegible] كما ان في مثل الابوة والبنوة ونحوهما يشتهان وجودها
[illegible] بان في مثل عروضها وعروض عروضها من دون تفرقة اصلا فيلزم وجودها ايضا وما يقال ان العروض والمعروض
نفس العروض فليس موجودا آخر فاما لا يستحق ان يصغي اليه من له ادنى تميز فان قلت اذا قطع النظر عن هذين
الدليلين وسلم عدم تماميتهما فهل يمكن للاجدان يقول بوجود بعض الاضافات دون بعضها حتى لا يلزم التسلسل قلت هذا
القول مشكل جدا اما اولا فلانه يمكن ان يدعي الوجدان في انه لا فرق بين الاضافات في الوجود الخارجي والتحقق

بحكم اما ثانيا فلانه لا يبعد ان يدعي ان كل امر من شانه الوجود الخارجي سواء كان نوعا او جنسا لا يمكن الا ان يتصف
به بنحو الاتصاف الخارجي بدون وجوده في الخارج فعلى هذا لو كان بعض الاضافات موجودا لزم ان يكون
سايرها الذي يتصف به الاشياء في الخارج ايضا موجودا **قوله** فان بعض هذا الكون اي الكون محمولا
قوله اي هو بحيث اذا عقل آه هذا قوله ان يقال بهذا السلام توهم انه لا بد ان يكون بعضه معقولة
بالفعل بالقياس الى الموضوع **قوله** بل اذا اخذ هذا مضافا في الاعيان آه اي اذا اخذ الكون محمولا
مضافا في الخارج اي لوحظ اضافته الخارجية فيلزم الوجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية واضافة اخرى تتبعه
كما انه اذا كان في النفس يلزم ان يكون معه شيء آخر لذاته لا لاضافة ومعية اخرى وهذا المعنى هو اضافته
العقلية والاول اضافته الخارجية **قوله** بل نفسه نفس المع او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة كونه
نفس المع كانه باعتبار اتحاد مفهوم المحمول وكونه نفس المعية باعتبار اتحاد مفهوم المحمولية وكان المراد بكونه
نفس المع او المعية كونه اضافة لذاته لا بسبب امر آخر والمراد بكونه مخصصا بنوع تلك الاضافة كونه اضافة
خاصة من اضافة المحمولية وقد قيل في هذا المقام مجيبا من انه لا يلزم التسلسل من جهة الامر الاول من الامرين
اللذين ذكرناهما آنفا باضافة واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلان
الاضافة وجودها في الموضوع ولكل وجهة الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور لا يقال ان سلمنا
كون اضافة الابوة مثلا عين اضافتها الى الموضوع لان احدهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى
الموضوع فهما متغايران ولا شك انه عارضة للاب والعروض ايضا فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده كل
من الاضافتين مضاف في انه لا باضافة اخرى فكذلك نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى بها يصير
معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من
الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات
لا باضافة اخرى ضرورة انه يجري في العقل في معنى الابوة عن الاب سواء [illegible] بسيط هذا النوع الخاص من
المضاف المطلق وكذا العروض او الحمل نوع آخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم توجد لكن اذا
وجدت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر وهذه المعية التي لوجودها مع شيء آخر ليست امرا زائدا في وجودها

بل على مهيتها فوجودها شيء آخر لا المهية زايدة عليه بل نفسه نفس المهية والمهية المحضة بهذا النوع من مطلق المضاف
كالابوة مثلا فانها بذاتها اضافة الا ان الابوة اخرى فالابوة اضافة وعينها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها
لوجودها ايضا اضافة اخرى فهنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها
موجودة في الخارج والتي وجودها في العقل هي المعية بين المهية ووجودها والباقيتان موجودتان في الخارج
وكل من هذه المعايات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اي اتصاف الابوة لما هو اب لذاته
كزيد مثلا انتهى كلامه وفيه امور احدها في قوله فان كون الشيء في موضوع نفس وجوده فان هذا وان
كان بعض يقولون به لكنه لا ينبذل على الطبع السليم كما لا يخفى وثانيها في قوله لكن كل من الاضافات حينئذ
مضاف في ذاته آه فان هذا مما لا دخل له في هذا الوجه بل هو جار في الوجه الاول كما عرفت فلا وجه للتعرض له في
جواب الوجه الثاني وكانه اورده لزيادة التوضيح للمقام وثالثها في قوله كل من هذه الاضافات مضاف
بالذات انهم كما عرفت آنفا ليس الشبهة باعتبار الوجه الثاني من حيث كون هذه الاضافات مضافة لا بذاتها
حتى يعرض في دفعها لانها ليست مضافة لا بذاتها بل بذاتها وهو ظاهر ورابعها في قوله وهذه المعية التي لوجودها
آه كون المعية نفس الوجود مما لا معنى له وهو ظاهر وخامسها في قوله فانها بذاتها اب الا بابوة اخرى فان كون
الابوة ابا لذاتها لا نفهم له محصلا وسادسها في قوله والتي وجودها في العقل هي المعية بين المهية ووجودها اذ نقول
على تقدير تسليم ان معية الوجود لشيء على ما ادعاه لم يكون هذه الاضافة موجودة في العقل اذ الوجود عنده
ليس موجودا في العقل بل في الخارج ولهذا نقول لا شك ان معية الوجود للمهية غير معية المهية للوجود على ما حقق
الشيخ ان الاخوة التي لاحد الاخوين غير الاخوة التي للاخر فهب ان معية الوجود هي نفس الوجود كيف
يصح ان يكون معية المهية ايضا نفس الوجود وكيف يعقل ان يكون الامور المختلفة بالمهية عين امر واحد فان
قلت بله لا يكون قوله يكون هذه المهية موجودة في العقل بناء على كونها نفس الوجود بل لانها من الاضافات
الاخر الاعتبرية قلت لماذا يكون هذه من الاضافات الاخر الاعتبرية والباقيان من الموجودات الخارجية وما الفرق
بينه وبينهما وهل هذا الا تحكم محض وجزاف صرف ونقول قد عرفت في تلك الفائدة ان معية الابوة لموضوعها
موجودة في الخارج لكن معيتها لوجودها ليست موجودة فنقول هذه المعية الموجودة لا شك ان لها معية مع موضوعها

آنفا هـ

الذي هو الابوة فيكون هذه ايضا موجودة للكم عند وجود
المعية وعين مهيتها كما اعترف به في الابوة
فينتقل الكلام اليها وهكذا او نقول ان معية الابوة
مع موضوعها هـ

ليست عين وجود الابوة ولا عين مهيتها على ما اعترف به ويلزم من ذلك ان يكون معية المعية امرا كما
صرح بان الابوة اب لذاتها فالمعية مع ايضا لذاتها نقول قد علمت ان كون الابوة ابا والمعية معا لا
محصل له ولو اريد به ان الابوة مضافة لذاتها لا باضافة اخرى فهو كذلك لكنه مما لا ينفع في المرام ولو سلم
ان المعية مع لذاتها هو ايضا ليس بجيد اذ لا يلزم منه كون المعية نفس معية المهية وكيف يصح ان يكون معية
الابوة مع البنوة مثلا نفس معية معية الابوة مع الابوة ولو سلم هذا ايضا فنقول لا شك ان هذه المعية ليست
منحصرة في المعية اذ لو كانت المعية مثلا مضافا موجودا في الخارج كان قابلا له وكان حالا فيه ويحتاج اليه كغيره
من الاضافات وكيف يرضى عاقل بان يقول ان المعية نفس الوجود ونفس الاحتياج على غير ذلك ولو جوز احد
مثل هذا التجويز ان يكون شيء واحد نفس الانسان والفرس والحمار وغيرها وهل هو الا سفسطة محضة ولو قيل ان هيهنا
شيئا واحدا ينتزع منه العقل هذه الاشياء الكثيرة فان اريد ان العقل يخترع من عند نفسه هذه الاشياء فبطلانه ظاهر
اذ نعلم بديهة ان هذه الامور محققة سواء عقلناها ام لا كما نعلم بديهة ان الابوة كذلك محققة سواء عقلنا او لم نعقل والفرق
بينهما خلاف الضرورة وان اريد انه من الامور الاعتبارية الواقعة في نفس الامر فقد ارتفع النزاع من البين اذ قد تكلم فيه
بان الاضافات ليست بموجودة في الخارج بل هي من الامور الاعتبارية فقد علمت فيه شروحا فتذكر قوله
واذا عقل احتيج الى ان يعقل معه شيء آخر اي اذا عقل المحمولية احتيج الى ان يعقل معه انحصار شيء آخر
هو الموضوع كما هو شأن المتضايفين قوله وللعقل ان يخترع امرا مبهما اي بين الابوة والاب وبين
المحمولية والمحمول قوله لا يضطر اليه نفس التصور آه ان اراد ان انتزاع المعية بين الابوة او المحمولية ليس
امرا مضطرا بالحيث لا يمكن ان يتصور تعقل الابوة او المحمولية ولا يتصور المعية فهو كذلك لكن ليس يلزم منه
ان العقل في تصور الابوة او الحالية تصور المعية وكذا الحال على ان الابوة اذا كانت موجودة كانت حالة في
الاب ضرورة والحلول ايضا اضافة فيكون هي ايضا موجودة ويكون حالة في الابوة وهكذا او ظانه على هذا لا ينفع الا في الحلول
عند تصور الابوة لا يلزم تصور الحلول او المعية لكونهما وكذا عند تصور الحلول لا يلزم تصور حلول آخر والمراد
كونهما اذ الكلام في ان هذه الاحوال ثابتة في الواقع تصورناها ام لا كما ان الابوة ثابتة في الواقع سواء تصورنا ام لا
فلو كانت الابوة موجودة لكانت هذه الاحوال ايضا موجودة وان اراد ان هذه الامور اعتبارات محضة لا مانع لها فبطلانه

واذا منتزعها العقل انتزاعا مطابقا للواقع
وهذا القول بان بعض الاضافات موجود
في الخارج هـ

اذ لو فرض ان عند وجود الابوة في الخارج لا بد في الواقع ان يكون حاله في شيء وعند ذلك يكون حلولها امرا ثابتا
في الواقع مطلقا من دون اختراع عاية الامر انا نسلم ان اختراع اضافة اخرى للابوة الى الاب وهكذا اضافة
الاضافة يكون اختراعيا لكن معان اخر غير الاضافة كالحلول ونحوها فلا يستبعد ان يتوهم ههنا ذلك وان اراد
ان هذه الامور اختراعات مطابقة للواقع ولكن ليست بموجودة في الخارج ولا ضرورة في وجودها فيه فيمنع ايضا
دخل في قوله لاضطرار العقل في التصور ضرورة ان عدم اضطرار العقل عند تصور الابوة لا دخل له في عدم
وجودها اذ الابوة ايضا لا اضطرار في تصورها عند تصور زيد مع انها موجودة في الخارج بزعمه الا ان يتعسف ويقال
كانه لدفع توهم لزوم شيء آخر من حيث التصور بهذه الامور فيها ما مرّ غير مرة انما الفرق بين هذه الامور وبين الابوة
مثلا التي يحكم بوجودها في الخارج مع جريان الدليلين المذكورين فيها ايضا مع ما ذكرنا في الفرق بين الحد والمقدار
قوله فانها في نفسها في اضافة لا باضافة اه اي مضافة بذاتها لا باضافة اخرى ان قال احد ان العقل
يحمل الابوة مضافة الى الاب مثلا باضافة اخرى فهذا الكلام يجيء عليه اذ يستقيم ان يقال ان الابوة مضافة بذاتها
لا باضافة اخرى نعم للعقل ان يخترع لها اضافة اخرى بها يجعلها مضافة وهكذا لكن قد علمت ان الحال ليس على هذا
المنوال بل الكلام في ان الابوة عند وجودها في الخارج يكون لها صفة اخرى في الواقع هي الاضافة من قبيل
كالحلول مثلا ويلزم ان يكون هي ايضا موجودة وهكذا وظاهر انه لا يكون هذا الكلام مقابلا له قوله
وههنا اضافات كثيرة تلحق بعض الذوات لذواتها اه قد عرفت ان هذا الكلام فيه وليس مما ينفع في
المقام اصلا قوله وان كان للعقل ان يخترع هناك اضافة اخرى قد عرفت ما هو حقيقة الحال
فيه ثم قيل في شرح كلام الشيخ واذ لم يجعل الشيخ ههنا هذه العبارة قد علمنا ان ماهية المضاف ماهية شيء
آخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع شيء آخر لذاته لا بجنبه لاحقة على نفس وجودها في الاعيان
فنفس وجودها مع والماهية الخارجية فعلى هذا القياس حال ما في العقل فنقول اذا عقلت ماهية المضاف معلوم
ان معقوليتها نفس وجودها في العقل كما كان وجودها في الاعيان نفس معيتها لشيء آخر فلذلك معقوليتها اي
وجودها في العقل استيجبت لشيء معقولية آخر يكون وجوده في العقل معقوليته فهذه الماهية في العقل ايضا غير زائدة
على نفس وجودها في العقل كما كانت ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا انها باعتبار تعلق العقل

فكانت وجودها في الذهن مع وجود شيء آخر فظهر بذلك انه لا رابطة اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة
فالعقل اذا عقل ماهية المضاف كالابوة مع مضايفه الذي هو كماهية البنوة لا يلزم ان يلحقها امر زائد على ماهية
المتضايفين من معيته او تلازم ومقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية واللزوم
ونحوهما لكن له ان يلحق في العقل ذلك المعقول الذي معيته احد المعين ويخترع معقولا آخر يكون نفس معيته للآخر
معقولا غير تلك الماهية او كون الماهية منها معقولا آخر غير وجودها في العقل وهكذا له ان يلاحظ بحث ويخترع
شيئا آخر من معيته كل واحد من المعين مع الآخر وكذا الحقيقة الماهية ومعقوليتها المعقولية وكذا العقل معقوليته
معيته ومحيثية كل معقولية مع صاحبها مشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة غير ضرورة
وماهية المهيات ولا استلزام لنفس التصور فان نفس تصور الماهية المضافة نفس وجودها في العقل ومعيتها لشيء واستلزامها
اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول ولا في كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا في
كونها مع شيء آخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطر اليها نفس التصور بل اعتبار زائد لكن
الاعتبارات اللاحقة المتكررة انما يعقل ان يعتبر في بعض الاشياء بل في كل واحد منها وكفى في صدقها ان نفس
الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت
موجوديته بالوجود واما باعتبار موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذلك الحال
في الواحد وحدة والوحدة ذاتها لنفسها اذا صارت معقولة وحدة اخرى للوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى
وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل فظهرت الوهم وخطرات الذهن لا يجب فيها النهاية الى حد معين فالمضاف
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذوات الاب اي المركب منها ومن الابوة كان مضافا باضافة عارضة لذاته
واما المضاف البسيط فهو نفس ماهية مضاف في اضافة فباعتبار الاول شيء ذو اضافة وباعتبار الثاني
نفس وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت زائدة
عليه او كانت عينه وهكذا حكم سائر المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة
نظرا ان لحظ اضافة وذلك ذلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث ان العقل لها في نفسها مع نقل شيء
آخر فيكون اضافة المضاف ليسبق مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا

على ان يقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل

شيء ليس الا وجود واحد الا ان العقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا آخر وكذا في نظائره من

الوحدة والوجوب واللزوم والحدوث ونحوها انتهى كلامه وان كان فيه ظهور تام عن مرة ما في هذه الكلمات

الاكابر لكن لا باس ان نزيده بيانا وتوضيحا مدا بالطلاب ان كان نفعا الى الاسهاب اكثر

قد زلت اقدامهم في هذا المقام فنقول فيه اما اولا فلما عرفت من ان كون الوجود بنفس المعية لا يخفى ان يكون عليه

ان يكون المتقل نفسها واما ثانيا فان قوله كما كانت جهة الابوة آه قول صحيح لكن لا ينفع له اصلا اذ كون الابوة

مضافة بذاتها لا بامر آخر لا يستلزم ان يكون معينا واضافتها بنفس ذاتها وجودها ووجودها والكلام انما هو فيه

ثالثا فان قوله لا يلزمه ان ينتهي الى امر زائد آه مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون المعية والتلازم اولى من امر آخر

وراء الابوة ووجودها كما ان الابوة ايضا امر لا يلزم ان ينتهي الى ما هو الصورة فان الابن مع انهما متغايران

الاب وجودها بل موجودا آخر غيرها بزعمهم واما رابعا فقوله ويخرج عقولنا آه ان اراد به انه الاختراع المحض فقط

ضرورة وان اراد انه ليس موجودا في الخارج اصلا لكن من الاعتبارات بنفس الامر فهو بعين قول الخصم وآه

القول بانه بعين الابوة فقد عرفت حاله والقول بان مثل هذه الاضافات من الاعتبارات الابوة ونحوها من

ما فيه غير مرة واما خامسا فقوله ليس غير ضرورة والمعية التي آه فيه ان تحقق هذه الامور في الواقع لا يستلزم ان يكون

ضرورة المعية على اتحادها ولا ان يكون بنفس تصور شيء مستلزمة لها كما ان الابوة مثلا امر محقق في الواقع مغاير لذات

الاب مع انه لا ضرورة فيه الا اتحادها من ذات الاب فلا يستلزم تصورها تصوره ولو قيل ان بينهما ضرورة من

البديهة او البرهان فنقول في هذه الامور ايضا كذلك اسلاس من التفرقة بحكم مخالف له وبما ذكرنا ظهر ما في قوله

فالعقل يخترع اضافات لا يقف الى النهاية آه واما سادسا فقوله ويكفي في مصداقها نفس الامر المتصوران اراد ان هذه

الامور مما يكفي فيها نفس ما هي مستلزمة بعين المعنى الوجود فبطلانه غير خفي وان اراد انه يتحقق شيء واحد ويخترع منه

اشياء كثيرة على غير النهاية فهو مطلوب الخصم والفرق بين الاضافات في الوجود الخارجي قدم فيه غير مرة وما

سابعا فقوله واما اعتبار وجود به الوجود فهو بنفس الوجود فيه ان اراد ان وجود الموجود بنفس الوجود الحقيقي

فهو غلط وان اراد انه يخترع منه الوجود فمسلم ولا كلام فيه واما ثامنا فقوله وكذا الحكم في سائر المشتقات كما حقق في موضعه

ان اراد به ان السواد مثلا هو الابيض اي يصدق عليه الابيض فهو غير صحيح وما قاله القوم على تقدير تحقيقه

انما هو في السواد القائم بذاته لا مطلقا كما هو ظاهر كلام هذا القائل وان اراد ان السواد بنفس مفهوم الابيض

كما هو راي بعض المحققين فمع ما فيه خارج عما نحن فيه اذ الابوة يصدق عليه المضاف لانه بعين مفهوم المضاف

وايضا هذا التمثيل انما يوافق المقام لو كان الكلام في نفس الاضافة وانها اضافة ومضاف لكن كلامه كان

في الابوة وانها اضافة حقيقية ومضافة فافهم واما تاسعا فقوله لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة

موجودة في الخارج والبواقي منتزعة منها فنقول لم لا يكون هذه الاضافة الواحدة ايضا منتزعة من امر موجود خارجي

كسائرها وما الفرق بينها وان اراد انه على الامور الغير المتناهية بعض هذه الاضافة الموجودة في الخارج المنفرع

والذات من دون تفاوت مصداقها بل بواسطة مخصصة كما اشرنا اليه وان اراد ان المتحقق في الواقع هو الاضافة

الواحدة وسائرها مما يخترعه العقل من دون تحقق في الواقع فلا يخفى فساده فانه يقيس عليه الحال في قوله كما ان الموجود

بالذات آه وبالجملة قول هؤلاء القائلين بوجود الاضافات انما يرجع في الحقيقة الى قول خصومهم واما الى التزام

ما هو خلاف البديهة الاولية واما الى الحكم والتعسف والفرق من دون فارق وهذا مخالف للوجدان السليم

كما ظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا ولقد كررنا القول واطنبنا المقال توضيحا للحال وحسما لمادة الجدال والتعا

لدار التقيل والقال **قوله** منها ان هذا المدفوع قد عرفت ان صدق حد المضاف الحقيقي على شيء في الخارج

غير معلوم بل هو عين النزاع نعم صدق حد المضاف المشهوري او المضاف المطلق على الاشياء الخارجية مسلم لكنه

غير النزاع فلا ينفع في هذا المقام واما كون المضاف اعم من البسيط موجودا للصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج

لا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا له كذلك المعية او خاصة كونه ركبه فلو كان حد المضاف صادقا على شيء وحكم

كون مهيته انما تعقل بالقياس الى شيء آخر كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد حكم

مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف فكان المضاف

موجودا انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان حد المضاف الحقيقي وهو الذي يعقل مهيته بالقياس الى غيره

لذاتها لا بسبب امر آخر يصدق على ذات الاب والابن والعلة والمعلول فساده ظاهر اذ ليست مهيتها كذلك اذ لا

يعقل بالقياس الى غيرها بسبب امور خارجة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية كيف ولو كان كذلك لكانت تلك

فقط ان اراد به انه ليس الا اضافة واحدة

ولكن لا نعني بوجود مهية من المهيات

او شيء من الاشياء في الخارج

الذوات من المضافات الحقيقية ولم يتحقق احدهما هذا القائل انه لم يتحقق وان اراد انه يصدق على مفهوم الاب والابن
والعلة والمعلول فيما لم يديه اذ هذه المفهومات لا نم انها موجودة في الخارج وان اراد ان هذه يصدق على ما يصدق
هو على الموجود الخارجي والمراد بوجود المضاف ليس الا هذا اي انه يصدق على شيء يصدق هو على الموجود فيرد عليه
انه لا يلزم منه وجود مثل الابوة والبنوة وساير المبادي المضافة بالاضافة الحقيقية مع انه المطلوب الا ان يقال
انما يلزم منه وجود مفهوم المضاف الحقيقي بمعنى وجود ما يصدق عليه فرد فرد من المشتقات فكذا يلزم وجود فرد
من المشتقات بمعنى وجود ما يصدق عليه فرد ان هذا المعنى لا نزاع فيه ولا جدال اذ كل احد يقول بان ذات
الاب موجود ومفهوم الاب ايضا موجود بمعنى وجود ما يصدق عليه فلم يخص المضافات بل السلوب ايضا كذلك اذ
لا نزاع في عدمها في الخارج فان الاعمى ايضا موجود بمعنى وجود ما يصدق عليه في الخارج وهذا لا يخص بالمضافات بعد ان المعنى
انما النزاع في ان الابوة مثلا موجودة في الخارج بنفسها او ان الموجود هو ذات الاب وفي شرح المقاصد منهج
الابوة ونحكم بها عليها حكما صادقا مطابقا للواقع وما ذكره لا يستلزم ذلك اصلا قوله واحد او جملة
من شيئين ان اراد وا بان المضاف احد من شيئين انه قائم بكل واحد من الشيئين فهو خلاف البديهة
وان اراد وا بانه قائم بمجموعهما فهو فاسد ايضا كما حكم به العقل لكن فساده ليس في مرتبة فساد الاول كما لا يخفى
قوله واما بالقياس فانا لا ندرك في العقل معنى كون المضاف معتبر في العقل الا شيء ما ندركه المعتقد المعرف
في العقل لا في الخارج بل سوى الخارج بحيث اذا كان معقولا بالقياس قوله فله في الوجود حكم وهو كونه بحيث
لو عقل عقل بالقياس الى الغير قوله وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضافة حكمه
في العقل هو كونه معقولا بالعقل بالقياس الى غيره فهذا الحكم ثابت له باعتبار كونه في العقل لا من حيث انه
اضافة بل حكمه من هذه الحيثية كونه بحيث لو عقل كان معقولا بالقياس الى غيره لا يخفى ان ما في قوله واما في العقل
بالقياس الى اشياء وان كان في نفسها صحيحة واقعية لكن لا دخل له في حل دليل المتهم كما هو ظاهر السياق وكانه
بيان لحال لا دفع للاشكال ويجي فيه مزيد كلام قوله ويجوز في العقل اضافات غير متناهية قد
عرفت حقيقة الحال فيه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى اعادتها قوله وبان ان وجوده لا يوجب آه
قد مان انه ليس كذلك ان الشيخ كانه لم ياخذ سنده لا للمتهم على وجه كما عرفت في شرحها قوله

الغزالي

قوله فالمضاف اذن موجود في الاعيان قد عرفت
ان ما ذكره في بيانه غير تام صح صح

وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة الظاهر ان مراده بقرينة ما سبق
ان كل ما يعقل مضافا يكون له في الوجود اضافة الظاهر ان مراده بقرينة ما سبق ان كل ما يعقل مضافا يكون
في العقل معتبرا بالفعل الى غيره لا يلزم ان يكون في الوجود الخارجي ايضا معتبرا بالفعل بل في الوجود الخارجي
هو بحيث لو عقل كان معقولا بالفعل على هذا لا يلائم ان المشار اليه بهذا ان شيئا مراد الظاهر ان يكون اشارة
الى وجود المضاف في الظاهر وجود المضاف لا مدخل له في توهم هذا الاستلزام ولا كان بناء هذا لا
المتهم على نفي وجوده عليه وكانه حسبان بناء الزام المتهم على ان المضاف اذا كان موجودا في الخارج
كان معتبرا بالفعل الى غيره كما اذا كان في العقل يكون معتبرا الى غيره بالفعل وهذا القياس في الفعل الى الغير
ايضا اضافة فيكون موجود ايضا وهكذا فدفعه بان المضاف في الخارج ليس معتبرا بالفعل بل في الذهن فلا يلزم
التسلسل وهذا الظاهر ان كلماته السابقة من قوله واما القول بالقياس الخ ليس مما لا دخل له في حل الدليل على
زعمه وضح امور احدها ما عرفت شرحها ان حاصل الدليل على ما اذ اراد به ليس على هذا اصلا وثانيها
ان ما دفعه به مندفع لان القول بالقياس بالفعل لما كان اضافة وكان ثابتا للمضاف في العقل على ما اعترف
به لا بد ان يكون موجودا في العقل ايضا لوجود الاضافة بعينه في الخارج حينئذ ان الاشياء يتصف بها
في الخارج كما ظهر مما ذكره وعلى هذا اذا كان شيء في الذهن متصفا بالاضافة في الواقع لزم ان يكون الاضافة
ايضا موجودة في الذهن على قياس الخارج واذا كانت موجودة في الذهن لزم ان يكون معقولة بالفعل
بالقياس الى غيرها على ما صرح به وهذا ايضا اضافة اخرى وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل في الامور الذهنية
ولو قيل انها ليست موجودة بالفعل بل من الامور الانتزاعية فالابوة مثلا اذا وجدت في الذهن يكون
بالفعل معقولة بالقياس الى غيرها وهذه المعقولية بالفعل بالقياس الى غيرها اضافة ثابتة لها في الواقع لكن لا
يلزم ان يكون موجودة بالفعل في الذهن بل ثبوتها لها في الذهن في الواقع هو كونها في الذهن بحيث
يصح منها انتزاع هذه الصفة فنقول قوله لم لا يجوز في الاضافات التي يتصف الاشياء بها في الخارج
ايضا مثل ذلك كان يقال ان زيدا الابوة ثابتة له في الخارج بل يكفي فيه كونه في الخارج بحيث يصح انتزاع
منه الابوة سواء اورد الفرق بين الصورتين بل الفرق التعسف والتحكم وثالثها ان المعقولية بالفعل

ويتصف بها في الواقع خارجا لكن اتصافه
بها في الواقع في الخارج لا يستلزم وجود الابوة
في الخارج صح

الاكثر

بالقياس الى الغير كما كانت اضافة بكون الكون بحيث اذا عقل عقل بالقياس الى الغير انه اضافة فلا مفزع

الفرار منها اليه فلا بد بالاخرة من التمسك بانه من الاختراعات العقلية فالتمسك به اولا من دون حاجة الى

هذا التطويل وانما هو حال في التمسك فقد علمت **قوله** واما المتقدم والمتاخر بالزمان واحدهما

معدوم وما اشبه ذلك كالعلم بالقيامة وكونها على ما ذكره سابقا وقد قال بعض العلماء بعد ما اشير الى ذلك المتقدم

والمتاخر في الدهر واحد منهما معدوم والتاخر في الدهر فمضافان من الموجود المعقول من المعقول الذي

عن موجود حاضر فيكون طرفا الاضافة غير موجودين معا فقول الشيخ حل الشبهة بقوله فاعلم آه **قوله**

على ان المتقدم والمتاخر في الزمان وفي الدهر لا يكون مطلقا الا في العقل من معقولين موجودين معا في

الذهن انتهى وانت خبير بان حمل ما اشبه ذلك اشارة الى المتقدم والمتاخر في الدهر بعيد جدا مع ان الظاهر انه

مع ان الظاهر عندهم لا يكون للاشياء تقدم وتاخر بحسب الدهر بل الاشياء موجودة معا في الدهر وانما التقدم

والتاخر بينها بحسب الزمان ثم لا يخفى ان الظاهر ان قول الشيخ فان المتقدم والمتاخر متضايفان آه جواب

للشبهة الثانية المنقولة عن المصنوم لا انه من تتمة تقرير الشبهة على ما يستفاد من كلام ذلك البعض وحاصله

ان المتقدم والتاخر في الزمان من شيء موجود اذا عقل كزيد الموجود الآن اذا عقلناه ومن معقول شيء معدوم

لا يكون ذلك المعقول ماخوذا عن امر موجود حاضر يعني ان التضايف المتقدم والتاخر حقيقة بين ذينك المعقولين

اي المعقول الماخوذ عن امر موجود حاضر يعني ان التضايف التقدم والتاخر حقيقة بين ذينك المعقولين اي المعقول الذي

اخذ من موجود حاضر كزيد الموجود الآن والمعقول الذي لم يوخذ من موجود حاضر كعمرو الماضي او الجائي

سلامة هذا ان المعقولان اي الصورتان الحاصلتان في العقل موجودتان معا فلم يلزم ان لا يكون طرفا الاضافة موجودين

معا هذا وانت خبير بان هذا الجواب في غاية الخفاء اذ العقل لا يحكم بتقدم صورة زيد الموجود الآن على صورة عمرو

المعدوم كيف والصورتان موجودتان معا فكيف يحكم عليهما بالتقدم والتاخر بل على ذوي الصورة وهما ليس

بموجودين معا ولو ادعى ان العقل يحكم بالمعنى الاعم الحكم عليهما بالتقدم والتاخر بل على ذوي الصورة فهو كما ترى ليس

مجديا اذ الكلام ليس في حكم العقل بل في ان زيدا الموجود الآن موصوفا بالتقدم على عمرو الآتي والتقدم موجود في

الخارج على رايكم فيلزم ان يكون التاخر ايضا موجودا اذ طرفا الاضافة لا بد ان يكونا معا وظاهر انه ليس كذلك

فان كلا من المتقدم والمتاخر في الذي المتقدم

سواء عقلنا او لا

العقل ما لم يحضرهما لم يحكم عليهما بالتاخر والتقدم ليس في مقابلة اصلا ثم لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا يتوقف على وجود

الاضافة في الخارج بل على تقدير عدمها ايضا باقية بحالها اذ نقول ان زيدا متصف في الخارج بالتقدم قطعا سواء

كان التقدم موجودا في الخارج اولا وطرفا الاضافة لا بد ان يكونا معا ولا محيص في الجواب الا بالتمسك بما اشرنا

اليه سابقا من ان كون طرفي الاضافة موجودين معا في ظرف الذهن والخارج او الاتصاف بالاضافة

ليس بلازم ولا ضرورة ولا برهان يدل عليه انما اللازم كون المتضايفين المتصفين او المتصورين معا في

الذهن وتعقل الاضافة لا يستلزم سوى ذلك نعم بعض الخصوصيات قد يستلزم وجود طرفيها معا في الخارج

او في ظرف الاتصاف والتقدم والتاخر ليس منه كما لا يخفى **قوله** فان الشيء في نفسه ليس متقدما الا

على شيء موجود معه ان اراد انه متقدم على الشيء الموجود معه فساده ظاهر وان اراد انه متقدم على شيء يكون متعقلا معه

فالامر كذلك لكن قد عرفت انه لا مدخل له في دفع الشبهة **قوله** وهذا النوع من المتقدم والمتاخر موجود

الطرفين معا في الذهن ان اراد ان هذا النوع يتصف بهما في الذهن وطرفاهما لا بد ان يكونا معا في الذهن

لا في الخارج فهو ظاهر البطلان كما علمت وان اراد ان هذا النوع لا بد ان يكون تعقل طرفي الاضافة فيه معا

فجميع انواع الاضافات كذلك ولا خصوصية لهذا المعنى بهذا النوع **قوله** فانه اذا احضر الذهن

آه ان اراد انه اذا احضر الصورتان تعقل النفس ان مقايسة المتقدم والتاخر بين هاتين الصورتين يعني ان

احدى الصورتين يعني ان احدى الصورتين متقدمة على الاخرى فظاهر البطلان وان اراد انه اذا احضر الصورتان

تعقل النفس من صورتيهما والحكم عليهما بالتقدم والتاخر في الخارج فهو كذلك لكن مع كونه بعيدا عن عبارة

الشيخ بل العبارة مما لا يحتمله لا مدخل له في دفع الشبهة كما لا يخفى وان اراد ان هذه الاضافة من اختراعات العقل

لا من الموجودات في الخارج فلا يلزم ان يكون طرفاها موجودين معا في الخارج وما كان من مخترعات العقل

فطرفاها موجودان معا في الذهن فقد عرفت غير مرة ان الفرق بين الاضافات في الوجود والخارج

غير معقول سيما في مثل هذه الاضافات التي هي الاضافات الاتيانية المتحققة في المرتبة الثانية كما من

الابوة وغيرها وبالجملة لا شك في ان المتقدم والتاخر اضافة حالها كحال الابوة والبنوة من دون

فرق اصلا وان الفرق بينهما سفسطة ظاهرة وثانيا ان هذه الشبهة كما مر الاشارة اليه لا يتوقف على وجود

معام

الاضافة فی الخارج بل بناؤه علی اتصاف المتقدم والمتاخر بالتقدم والتاخر فی الخارج سواء کان المتقدم والمتاخر
موجودین فی الخارج اولا اذ لو کان لابد ان یکون طرفا الاضافة فی الخارج معا فهو من لوازم کون
الاتصاف بها فی الخارج ولا یؤثر فیه وجودها فی الخارج والقول بالفرق بین وجوبها فی الخارج والقول
بالفرق بین وجودها فی الخارج وعدمها مع کون الاتصاف بها فی الخارج وان الاول یستلزم وجود
الطرفین معا فی الخارج دون الثانی قول بلا دلیل قطعا فتثبت قوله اذ کانت هذه المقایسة
من موجودین فی العقل هذا لیس بمرتبط بسابقه وفی بعض النسخ اذ کانت هذه الانحاء صحیحة بان یعنی
المراد ان الذهن اذا احضر صورة المتقدم والمتاخر معا یعقل مقایسة بینهما اذ مقایسة التقدم والتاخر بینهما
لیس الا فی العقل لا فی الخارج وقبل الحصول فی العقل لا یکون تقدم وتاخر کما کان قد عرفت بانه غیر مرة
فکیف یتقدم علی لا شیء موجود فیه انه ای فساد فیه بل لا بد ان یکون کذلک اذ التقدم الحضوری یکون
بل یصح ان یقال حاصل ان الشیء متقدم علی ما هو معه قوله فاکان من المضافات علی هذا السبیل
تضایفهما فی العقل وحده آه ان اراد ان الاتصاف فیه بالمضاف فی الخارج فظاهر الفساد کما مر غیر مرة
ان اراد انه من الاضافات الاخر بعینه فساده اظهر وان اراد ان الاضافة لیست فیه موجودة فی الخارج
وان کان الاتصاف بها فی الخارج بخلاف بعض الاضافات الاخر کالابوة والبنوة فقد ظهر فساده
ایضا مرارا وبالجملة لا محصل لکلامه یحمل یکون له وجه صحة فی الجملة قوله بل فی التقدم والتاخر الاخر ... قد
عرفت حقیقة الحال فیه والحاصل ان ما ذکره من ان التقدم انما هو لسائر المضافات الموجودة بل بالاعتبارات العقلیة
والتقدیمات التی تحصل بها فی العقل الاعتبار باشیاء بعض الاشیاء اذ قاس بینها العقل ... ولکن
الشیخ ما اعتقده علی وجه اذ الصواب ان التقدم والتاخر کسائر الاضافات لا وجود لها فی الخارج بل ...
لکن نفس الامر لا الاخر لعینه الغرض ولکن الاتصاف بها فی الخارج کبعض الاضافات مثل الابوة والبنوة
وان الاتصاف بها فی الخارج لا یستدعی ان یکون طرفاهما موجودین معا فی الخارج بل وجود کل منهما ...
الخارج علی تقدیر الفرض لا یستدعی ذلک انما اللازم ان یکون تعقلهما معا فی الذهن لا انه فی ذلک وکذا
حکم جمیع الاضافات من حیث اصل الاضافة نعم بعض الخصوصیات مستلزمة لوجود الطرفین معا فی الخارج کما مر

قوله م

العقل الخارج م

ذکره عام

خارج من انه علی اطلاق الاضافة وعلی هذه الاثبات فساد وهلا اتجه وذکر الشیخ انه بنفس الامر علیه فقال لو جاز الاضافة
والاشکل علیه الامر فی بعض الاضافات والزم علیه شیء فقال انما عرف فی جوابه ما لم یسمه احد وقال ان یلزم
وجود طرفیه معا فی الخارج اذ کان الاضافة موجودة فیها واذا کان الاتصاف فیه والاشکال علیها
التقدم وان التاخر وقال فیه ایضا ما قال وقد عرفت حقیقة الحال فذکر فی القول والحاصل المقال لان
المقام اوضح الرجال ثم ان الشیخ قد اورد فی قاطیغوریاس هذه الشبهة واجاب عنها کما ولا بأس
ان نذکر ما ذکره هنالک بعینه فقال فی الفصل الرابع من المقالة الثانیة من الفن الثانی من المنطق الفصل الاولی
بعد ما ذکر فی اول انه مما یرتقی ان المشهور انه یلزم المضافات کلها ان تکون معا فی الوجود ای ایهما وجد کان الاخر
موجودا وایهما عدم کان الاخر معدوما وبسط القول فیه کلاما بهذه العبارة ویجب ان یعلم ان الاضافة
من حیث هما متضایفان بالفعل متضایف علی التعادل معا لا یکون الشیء اب لابن معه بالقیاس الی شیء یکون معه
واما اذا اخذ احدهما بالفعل والاخر بالقوة فقد زال التعادل لکن علی هذا اشکال وهو ان لقائل ان یقول
ان المتقدم فی الزمان یقول بالقیاس الی المتاخر ولا بد ان یکون بینهما اضافة بالفعل والاضافة ... معا
ولیس فانا نعلم ان الاضافة یکون الاضافة معدومة غیر موجودة والعلم بها موجود ولا بد ان یقع بینهما اضافة بالفعل
والاضافة فیهما معا فنقول اما الشک المورد من جهة المتقدم والمتاخر فانه یحل بان نقول ان هذا الحکم یعتبر
وجود احدهما بحسب الذهن مطلقا والاخر بحسب الوجود مستندا الی الذهن اما بحسب الذهن فان یحضر الذهن
الزمانین کیوم من الایام حاضر فی الوجود والذهن فیضیف الذهن الیه زمانا یعقله مستقبلا فالحکم فیهما بتقدم
وتاخر لانه قد اخذهما معا واما الوجود الاخر فهو ان الزمان المتقدم اذا کان موجودا فلوجوده الامر الاخر
ویمکن ان یوجد الکائنات بعد ذلک وجوده لانه کونه متاخرا عنها الزمان الذی موجود فی الذهن عند وجود
الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود فی الذهن الا ان الزمان الذی لیس موجودا او نسبته الی الذهن
نسبته شیء کان موجودا فقد وجد الیه امر موجود مع وجود الزمان المتاخر والا نسبة المتاخر الی المتقدم علی
وجه آخر غیر ما ذکرنا فلا وجود له فی الامور لکن فی الذهن فقط فان کل زمان وجد فلا یکون من حیث
هو موجود لا متقدما ولا متاخرا والاضافة الی شیء من الازمنة والا لکان مضافا الی اشیاء لا نهایة فی ...

الاولی

مع التاخر م

معانی الوهم فیجد احدهما متقدما والاخر متاخرا
فیکون قد حصلا جمیعا فی الذهن او یکون احد الزمانین م

الوصف م

واحد وكانت هناك اضافات لا نهاية لها موجودة بالفعل بل هو في نفسه يجب اذا اعقل وعقل الآخر حكم العقل عليه بانه
متأخر عن امر موجود في الذهن واما العلم بالقيامة فان العلم بها بانها ستكون علم كلي من احوالها موجود في
النفس مع وجود العلم بانه انما هو في حكم سيكون لا بعد ما يكون بل قبل ذلك عندما هي معدومة في الاعيان
موجودة في النفس واما تصور هذه القيامة مجردة فانه غير مضاف الى شيء في الوجود من حيث هو تصور العلم الا ان
جميع امثال هذه الاضافات انما تتقرر في الوهم والمتضايفات معا ايضا انما تكون متضايفات في الوهم واسباب
المستقصى لهذا انما هو في العلوم الجزئية انتهى كلامه ولا يخفى ان محصل كلامه هذا ايضا ليس الا ما ذكره ههنا لكنه
ارتكب تطويلا وتفصيلا لا طائل تحته اصلا كما هو دابه والا فاصل الجواب في الموضعين واحد وبالجملة فان اول
هنا وههنا الكلام فيه يمكنك الاطلاع على جميع ما في هذا الكلام ولا حاجة الى اعادة القول فيه وقد قال بعض
العلماء السابق ذكره ايضا بعد ما نقلنا عنه وحل الشبهة بسبيل آخر فقد اوردنا به في قاطيغورياس ونحن فقد اوردناه
في كتابنا الايضاحات في كتاب تخليص الحق وان الموجود المتقدم انما يكون متقدما بالتقدم اذا ما قدر وجود المتأخر
وح يكون ما به التأخر في المتأخر هو ما به السابق وما به المعية وجود العاقب انتهى كلامه وهذا ايضا الا ان ما ذكره
الشيخ في قاطيغورياس غير ما ذكره ههنا وقد عرفت ان الظاهر انهما واحد ولا فرق بينهما الا بالطول بلا طائل لا
حاجة اليه في حل الاشكال وما ذكره هذا العالم من الحل فلا افهم معناه ولا ادري محصله ويحتمل ان يكون غرضه من هذا
ثم قد قيل في شرح قول الشيخ واما المتقدم والمتأخر واحد مما نعد الى آخر الفصل ان هذه عبارة عن رد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتأخر من الاضافات التي تكون من الموجودات الخارجية
اذ جعلت لمجرد الاضافات التي تكون من المعقولات التي لا تكاد توجد في الخارج ولا هي مأخوذة عن الموجودات
الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يستدعي الشيء الا اذا كان مصادفه موجودا وهو مخفي
سائر التقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة
في الخارج كون الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في
الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتأخر الذي من اجزاء الزمان ومن مقارناتها بالعرض فلا يمكن الحكم
في انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة

والتضايفات م

غير موجودة م

الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن صورة المتقدم على الزماني وصورة المتأخر الزماني فلتصور
معهما الطرفان المتقدم والمتأخر فهذه المعاينة وقعت بين موجودين في الذهن لانهما انما وقعت بعد احضار صورة
الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا المتقدم ولا المتأخر شيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا فكيف
يتقدم شيء على ما ليس موجودا او يتأخر عن ما ليس موجود فهذا القسم من التقدم والتأخر من المضافات التي
لا توجد الا في الذهن فقد علمت ان من المتضايفات ما هي موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمحاذاة
والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل
والتناقض وكالاضافات المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع اي التقدم من
الاضافات الذهنية عند الشيخ انتهى ولا يخفى ان بعض كلامه مشعر بان المتقدم والمتأخر ليسا موجودين في
الخارج انما يلزم وجود الاضافة فيه وبعضها مشعر بان ليس الاتصاف بها في الخارج فلا يلزم وجود الطرفين
فيه اذ وجود الطرفين في الخارج انما يلزم لتحقق الاتصاف فيه وكانه لم يفرق بينهما او يعتقد تلازمهما كما يظهر
من كلماته المنقولة سابقا وبالجملة حال الجواب على اي وجه اخذ فقد ظهر مما ذكرنا شرحا تاما فلا حاجة بعد ما نقلنا الى اعادة ما
ذكره في دفع هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية
التي لا تطابقها امر في الخارج ليست القضايا المعقودة في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء
كقولنا داود قبل عيسى او هذا ابعد كذا او وجد هذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لصدقها ولا مطابق
لكنها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق به على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل التقدم والتأخر الزمانيان
فان مفهومهما يصدق على الحادث الزماني ومقارناتها فكيف يكون التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير
المنتزعة عن الموجودات الخارجية انتهى وفي هذا الكلام ايضا خلط بين كون الوجود في الخارج وبين كون الاتصاف
فيه وكانه اعتقد تلازمهما وكيف كان فحكمه بوجود التقدم والتأخر ظاهر الفساد وما ذكره في بيانه
قد عرفت ما فيه مفصلا نعم حكمه بان الاتصاف بهما ليس في الذهن فهو الصواب وهذا تمام الالزام على الشيخ كما
اشرنا اليه غير مرة اما ان يقول بان وجود الطرفين في الخارج يلزم كون الاتصاف فيه فلا يمكن بينه لكن
وان قال انه لا يلزم كون الاتصاف في الخارج بل انما يلزم وجود الاضافة في الخارج ومن تنافي مع صدق

فلذا لا يلزم الحكم بالطرفين اما موجودين فيه اذ وجود
الطرفين في الخارج م

اي الشيخ م

كالابوة والبنوة فنقول لا الفرق بين الابوة والتقدم
وان صار الاول موجودا في الخارج م

المدة الخارج وبهو ذلك ما ذكره الشيخ سابقا من بيان الوجود في الخارج ما يحقق في المتقدم بعينه كما لا يخفى ولو قال ان
وجود الطرفين انما يلزم كون الاضافة من الامور العينية الخارجية لا الامور الانتزاعية المخترعة وما نحن فيه من الاول
فشاهده الاظهر ان يكفي ثم قيل بعد ما نقلنا فالحق في الجواب عن هذا الاشكال بحسب ما في سائر كتبنا من جهة
ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية من نقطة ونقطة ليست كالمعية من جسم وجسم
بحسب عقل وعقل فاجزاء الجسم موجودة معا بحسب المشرق وبحسب المغرب والفلك موجود مع الذرة
فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت الاتصال لوحدته كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجود
الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها مجتمعة في
الوجود كما لا يمكن الا نحو المتقدم والمتأخر وبالجملة عدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بنوع نسبته بحو وجودها الى
ولست هذه المعية من اجزائها الا وجودها في الدهر معا وهي حين التقدم بعضها على بعض بحو ما بها
فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية لوجودها كلها في الدهر مرة واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد
دفعة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الالهيين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان انتهى كلامه اقول بعد تسليم ما ذكره من كون مقتضى الزمان مرتبة وما قرره امر
لا يقبل على العقل السليم والحسن لبعده الذهن المستقيم ولست شعري لم لم يقل بان الاضافة يلزمها تحقق الطرفين
معا في الواقع والخارج واجزاء الزمان كلها معا في الواقع بحسب الدهر وان لم يكن معا بحسب الزمان
يكفي في معية الطرفين وكان مراده ايضا هذا لكن لا يخفى انه لا حاجة الى التزام معيتهما بحسب الدهر بل يكفي في الجواب
ان يقال لا يلزم ان يكون طرفا الاضافة موجودين معا بل يكفي تحققهما جميعا في الواقع سواء كانا معا او لا
كما ذكرنا سابقا ثم ما نقل في الجواب عن حديث العلم بالغاية مع ان طرفيه ليسا بموجودين معا ان المعلوم بالذات
في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض [illegible] التجوز
الشائع فاضافة العالمية ايضا لم يقع للعالم الا الى ما حضر عنده من الصور كصورة الغاية في هذا المثال والمعية
حاصلة بينها وبين صورة الغاية عند علمنا بالغاية فلا اشكال من هذه الجهة ايضا فلا حاجة الى القول بان
اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يلزم تحقق طرفيها في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في

وحدتها التي هي عين وجودها الاتصالي في الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن م

الوجود كما سبق فكذا اضافة العالمية من الاضافات الذهنية انتهى ولا يخفى ان العالمية والمعلومية سواء كانتا
بالذات او بالعرض من الاضافات الحقيقية ويمكن اجراء الشبهة باعتبارهما جميعا فيمكن اجراء الشبهة في
العلم بالغاية وان كان بالعرض مع انها غير موجودة فلا بد من جواب آخر اما على ما ذكره الشيخ واما على ما ذكرنا قبل
ولا يخفى ما ذكره هذا القائل نعم لو قيل انه لا شك ان العالمية بالفعل يلزمها ان يكون معلوما بالفعل ايضا
فنقول في الجواب ان المعلوم بالفعل الذي لا بد ان يتحقق في صورة العلم بالفعل هو الصورة المعلومة وهي متحققة في صورة
العلم بالغاية وان لم يكن الغاية موجودة بالفعل فافهم **قوله** موقع الانواع وجه كون الامور التي
تكلم عليها وافقة من الوجود والوحدة موقع الانواع والتي سيتكلم عليها وافقة موقع الخواص والعوارض ان
الامور الاولى امور حقيقية موجودة في الخارج والثانية امور اعتبارية تابعة لها فيكون الاولى كونها انواعا
من الثانية **قوله** ويكون لاشيء المتأخر اي في هذا النحو الذي يكون المتقدم والمتأخر باعتباره **قوله**
ثم نقل الى اشياء اخرى اي ينقل على معنى يعم هذه الاشياء الاخر ايضا مع ما كان يشمله من الامور **قوله**
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون بهذا الاعتبار الخ لا يخفى انه لا حاجة الى نقل آخر الى الوجود اذ النقل السابق عليه
الذي يشمل المتقدم باعتبار الفاضل والسابق والمخدوم والرئيس يشمل الوجود ايضا باعتبار ما هو من
محل الكلام على انه نقل الى خصوص الوجود لا يخفى بعده **قوله** ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود
ان هذا النقل ايضا غير محتاج اليه اذ تقدم الفاعل على المعلول ايضا ليس الا باعتبار ان الوجود اولا له ثم
للمعلول وكونه مبدأ للوجود امر آخر لا يكون مأخوذا في تقدمه **قوله** الا ويكون منه الشيء قال
بعض اساتذة الحكماء ان معيته لا يأبى عن جعل ذات الشيء وانما كون المعية المستفادة بالنسبة الى نفس جوهر الذات
فان استفادة لا محيد عن التخلف المصطلح عليه القائم على امتناعه البرهان لما قد عرف ان الامكان
من مراتب الاعتبارات المعتبرة في جوهر ذات المعلول المتقدم عليها عند ما ينظر في استناده الى العلة فما
تمنع من الخارج الوجود والنظر الى استحقاق فجوهر المعلول في حد ذاته وفي نفس مهيته ليس عرف ما يستحقانه
فرض ثانية العلية ولا يتعين ذلك امتناع تخلف المعلول من العلة التامة وضمان بسط القول في ذلك في
ذا كتابنا علية الملكوت وغيره من كتبنا العقلية وصحفنا الحكمية انتهى ولا يخفى ان المعية التي لا بد ان يكون [illegible]

بانا نعلم القيامة م

آ المقالة الرابعة فصل في المتقدم والمتأخر

والمعلول التي ادعاها الشيخ من المعية الزمانية واستناعها باللفظ يا بعض معية المعلول لا تحرك الا بان يرجع الى
يتوقف على شرط لم يكن معدوم او عزره فلا يكون اللفظ على حقيقته والقول بانه يجوز ان لا يكون من المكن والعلة معية
زمانية باعتبار ان لا يكون زمانية على تقدير محبة للكدر فاما هو بصدده اذ غرضه تصحيح حدوث العالم وانه مع كونه
مسبوقا بالعدم لا يلزم منه تخلف المعلول عن علته ذاته معنى الوجوب الازلي وهذا امر آخر اذ العالم على تقدير ان لا يكون
يكون له معية زمانية مع الواجب بناء على هذا القول ولا تعلق له بالقدم والحدوث فافهم **قوله** والشبهة التي
الذي يكون ولا يكون في الحالين نسبته واحدة لا يخفى انه قد ذكرنا فيما سبق ان الشيخ ليس بغافل عن شبهة
الاولوية ومحصل كلامه بقدر الوسع لكن كلامه هذا يشعر بانه غافل عنها فلا تغفل **قوله** والفاعل ان يقول
اشارة الى كلام آخر لا يخفى ان هذه الشبهة مما لا وقع لها اصلا وانه لا حاجة في دفعها الى هذا التطويل الذي ارتكبه الشيخ
الذي لا طائل تحته اصلا والعجب من الشيخ ان في امثال هذه المباحث السهلة يطيل الكلام ويخرج عن حد
الاعتدال جدا من دون فائدة ويقتصر في المباحث المشكلة العميقة التي يحتاج الى مزيد توضيح وتفصيل بطوى
الكشح ولا يتعرض لبيان شاف وتوضيح واف بحل له وجها ولا يفهم **قوله** واما القسم الثاني فلا يصدق
في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة لا يخفى ان مفاد القسم الثاني ان كل واحد منهما اذا حصل وجب
ان يكون الآخر حاصلا قبل بسببيته لذا ذكر في الوجه الثاني لعدم الصدق من جانب المعلول انه لا يصح ان
يقال ان الشيء يكون سببا لوجوب شيء قبله وعلى هذا الوجه لقوله ان كان المعلول حصل من بلغاء بعض
او بعض العلل كان الاولى ان يذكر بهذا الوجه لعدم الصدق بان يقال ان المعلول ليس حاصلا قبل العلة
ولو فرض حصوله لم يصح ان يقال وجب حصول السبب بناء على قياس ما ذكره في جانب المعلول ان العلة
ليست حاصلة من المعلول ومع قطع النظر عن ذلك ان حصولها سابق منه فافهم **قوله**
والاشياء التي يجب ان يعلم ليمكن ان يكون بالرفع عطفا على عوارض **قوله** وبالرفع عطفا على
عوارض **قوله** ولم يكن ارادة مخيلة بعد الارادة الخيلية التي تورث ميلا الى الفعل وهو مبادئ الحركة
الى القوى فاعل الكلام ان يكون **قوله** فكيف يتقوم رد على القول الذي نقله بانه اذا لم يكن في جبلته ان
يتقوم بالمادة كيف يتقوم وهنا على قوله فكيف يتقوم بحث **قوله** فان امكان وجود الجسم في ذلك القدر

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز

آه فيه نظر لان امكان وجوده لا يجب ان يكون في ذلك الجرم بعينه وامكان وجوده صفة له فهو لا يمكن ان
يكون في جزء والامكان انما هو امر اعتباري لا يحقق في الواقع مثل الوجود لكن لا يقتضي محلا موجودا بل
الموصوف به في الواقع هو ماهية المعدوم وقد بطل الكلام في هذا البحث في تعليقات شرح الاشارات **قوله**
فيكون امكان وجوده سابقا آه قد عرفت ان الامكان السابق لا يقتضي محلا موجودا **قوله** هو على احد
الوجهين المذكورين كانه اشارة الى ما ذكره في الطبيعيات في اقسام الفاعل بالعرض لكن ما ذكره هناك كان
احد الوجهين فلعله اشارة الى موضع آخر لم نظفر به الآن **قوله** ومحال ان يكون معنى معدوما الا لم يسبقه
آه فيه ان كونه معدوما لا يستلزم ان لا يسبقه امكان وجوده اذ الاتصاف لا يستلزم وجود الصفة وما صح
ما ذكرنا انه لو لم يبق ما قلنا لزم ان يتكثر امكان شيء بحسب آخر مثل حال الاشخاص ان يقال زيد بعض مباحث
قائم بعمرو وارجاع الامكان الحادث في نفسه لا بد ان يكون سابقا على وجوده والاظهر ان يوجه ولا يمكن
امكان آخر وان كان سواء فرض لوازمه وجود فيقول ان هذه الفصول التي اوردنا آه فيه المراد بهذه
الفصول من الاحكام المعدودة المذكورة في هذا الفصل من احوال القوة والفعل وما في هذا الموضع هو ما ذكر بعضها
ان كل حادث يتقدمه امكان وجود وان القوى مبادئ الافعال وان القدرة ضرب من القوة وكذا المذكور
في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود في المكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا
ما توهم بعضهم من تقدم الماهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قال طائفة
من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبع الفلسفة ان القوة على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة
مطلقا وذا امانا بعضهم جعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم انتهى **قوله** وهي كل طبيعة الذي لا مانع من تصوره آه هذا هو المعنى المشهور في كتب المنطق وفيه
بيان هذا المعنى والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقع على كثيرين ولكن لو وقع معتقدا مانع
معنا وهيئة في جامع من نفس معنيه ومعناه يدل عليه مثل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل
واعتقاده مستنده فهم من كلام الشيخ ان هذا المعنى هو ان يكون الكلي فرد واحد ويمتنع افراد الافراد الآخر في الخارج
قوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلي ان هذا الكلي آه ظاهر السياق ان هذا معنى آخر جامع للمعاني الثلاثة المتقدمة لكن

المقالة الخامسة

فصل في الامور العامة

ليس كذلك بل هو المعنى الاخير بعينه فلعل مراده ان هذا المعنى الاخير اعم من المعنيين الاولين ولا يخفى بعده قيل
مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المتنافيين من جهة ان بعض تصوراته عن مانع من القول على
كثيرين يتحقق في سائر اللغات وان كان من جهة الجزئية واحد بسبب المانع الخارجي يكون خارجا اللزوم انتهى اقول
يدل على انه على ظاهر الثالث بالنحو الذي ذكرنا آنفا ولا يخفى فساده **قوله** ويجب ان يكون الكلي
المستعمل في المنطق وما يشبهه هو هذا لان نظر المنطقي وما يشبهه يجب ان يكون شاملا للموجود والمعدوم والممكن
والممتنع متى وافاد وجب ان يكون المستعمل في المنطق وما يشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى
لعمومه وشموله للاقسام الباقية انتهى انت خبير بان هذا المعنى على الوجه الذي اخذه شاملا للاقسام الباقية
قوله فان سئل عن الكرسية بطرد النقض آه اعلم ان السؤال يحتمل وجوها احدها ان يسال ان الكرسية
هل هي في الواقع الفناء ام ليس بالفناء موصوفة بها فلابد في الجواب لتحقق انها ان كانت متصفة في الواقع
بها او ليست بالفناء لم يكن متصفة في الواقع بها وثانيها ان يسال ان الكرسية هل هي الفناء وبازائها السكنى
اللذين لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عن امر موجود ويكون المراد انها متصفة باحدهما ان كانت الكرسية
موجودة فلابد ان يجاب بتعين احدهما وان لم يكن موجودة فلا يستحق الجواب لان الجواب في السؤال هو تعيين
احدهما والحال لا هذا ولا ذاك والحال ان كل احد منهما يرتفع نوما الصادق في الواقع هو سلب كل منهما فهذان الوجهان
ليسا بالغرض هنا وثالثها ان يسال انها من حيث هي الفناء او ليست بالفناء بمعنى ان هذا السلب او الايجاب بنفس ذاتها او
داخل فيها وح الغرض لا يستحق الجواب وكل من الطرفين ليس بواقع ورابعها ان يسال انها من حيث هي الفناء او ليست
من حيث هي بالفناء بمعنى ان الالفية نفس ذاتها او داخلة في ذاتها او ليست كذلك وح لابد ان يجاب بالسلب لكن
يجب ان تقدم السلب بان يقال ليس من حيث هي بالفناء بمعنى ان الالفية ليست داخلة في ذاتها ولا عينها ولا جزؤها
قدم نوما مسالة السلب عين ذاتها او داخل فيها وليس بيانا بتقديم السلب على ان الغرض حصر بعده واما لظاهر بعضهم
اذ الظاهر من السياق ان نظر الشيخ ليس على هذا مع ان حصر وجوهها معدود بوح محل نظر كما لا يخفى فانه ان يسال
انها من حيث هي الفناء وبا اي الامران اللذان في قوة النقيضين ويكون المراد انها نفس ذاتها او داخل
فيها وح لا يستحق الجواب وكل من النقيضين غير محقق وانما الجواب بتعيين احدهما بعد وضع تعين منهما وبما ذكرنا ظهر ان

ليس

ايجابا يستحق هو

طرف المسئلة فيما نحن فيه اذ كانا مسلوبا في الغرض لا يستحق الجواب في صورته يمكن في صورة اخرى كلام الشيخ ام
ان يحمل على الاخيرة **قوله** على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد آه وجه آخر لدفع الاشكال الذي يتوهم منه انه
اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل غير التي في عمرو يلزم ان يقول في الجواب لا وهو انه اذا لزم
ان يقال لا فيكون الانسانيتان واحدة بالعدد وهذا كان الوجه الاول من الجواب انه لا يلزم من انه
اذا لزم في الجواب ان يقال لا ان يقال فيكون الانسانيتان انهما واحد لماذا عرفت ان في مثل جواب
هذا السؤال يصح سلب النقيضين اذ معنى السلب ان الغير ليست عين الانسان ولا جزءه وكذا الاتحاد
حاصل هذا الوجه ان هذا السؤال ليس له صورة محققة اذ زيد احد الاناس من حيث هو انسان لا يصح احدا انه في
زيد او حقيقة كونه في زيد منافي حقيقته من حيث هو انسان لانها اعتبار زائد على الانسانية وانت خبير بان هذا الاشكال
ليس مما لم يقع مع اصلاح يحسن ان يطلب الكلام في دفعه على ما قاله الشيخ مع ان هذا الوجه الاخير ما لا يجدي اصلا اذ
للسائل ان يقول للسائل ان الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية هل هي غير التي في عمرو ام لا حتى يلزم الجواب
ما قلتم بل نسال ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية زيد هل هي غير التي في عمرو ام لا ولا يصح ما ذكرتم
فلابد في الجواب من التمسك بالوجه الاول بان يقال ان كان المراد انها موصوفة بالمغايرة ام لا يجب بانها
موصوفة بها وان اريد ان حقيقة المغايرة عين ذاتها او جزؤها فالمختار انها ليست كذلك ولا يلزم من ذلك ان
يكونا متحدين بل الاتحاد ايضا كالمغايرة في هذا المعنى **قوله** اما ان يرجع الكناية الى الضمير **قوله** فنقول انها لا
يجب بانها آه قد عرفت فائدة تقدم السلب على الحيثية **قوله** وههنا شك آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه
المسائل آه هذا جواب آخر للاشكال المذكور وقد عرفت ان هذا الاشكال لا يليق بهذا الاطناب وحاصل هذا
الجواب ان هذه القضية يرجع الى الاهمال ويكون مهملة ولا يكون فيها جواب لان المهملة ما يكون الحكم فيها على
نفس الطبيعة من غير قيد والطبيعة يصح اتصافها بالمتقابلات فاذا سئل ان طبيعة الانسان من حيث هي واحد
فلا يصح ان يقال انها واحدة اذ ليست هي واحدة اذ قد يكون واحدة وقد يكون كثيرة وقد يكون ليست ام
في وصل انها مغايرة لما في عمرو ولا يجب ان يقال انها ليست مغايرة حتى يلزم الاشكال وهذا الجواب يجري على تقدير
حمل السؤال على الامر الاضافي ايضا وقطع النظر عن ان السؤال عن هذا على معنى آخر كما في الجواب الاول

ليس

هذا ولا يخفى انه لو اجرى الاشكال على النحو الذى قررنا لا يتجه هذا الجواب ايضا **قوله** الا ان يحمل كلامه الى آخره

اه يعنى ان هذا الوجه يرجع الى الاهمال و لا يستحق الجواب لا ان يحمل الا ان يحمل الانسانية مثلا الاهمال و يحمل

لها حيثيات و لا يخرج عن الاهمال لكن بلحيته اخذ قيد من حيث هى انسانية او هذا القيد انما يرجع الى الاهمال المثبتة

و هذا مثل ما ذكره فى العلاوة المذكورة و قد علمت انه يمكن اخذ قيد المثبتة نحو لا ينافيه بمعنى اخذ حيثية المثبتة جوز

لا ينافيه بان اخذ المثبتة على انها انسانية زيد فيضطر فى الجواب الى ما ذكرنا و بصيرورة هذه الطويلات لغوا الا ان يحمل

نحته **قوله** ثم ان سلمنا ذلك فيكون الطرفان آه يعنى ان سلمنا و قطعنا النظر عن انها مهملة لا يحتاج الجواب

نقول فى الجواب عن الاشكال ان الطرفين مسلوبان عنه على ما ذكره فى الجواب الاول الا ان يكون السؤال انها هى

هى موصوفة بالعدم لم لا و ح نقول ان الانسانية التى فى زيد موصوفة بانها غير التى فى عمرو بسبب الاعراض التى

تلحق الانسانية و بها صارت زيدا فلا يلزم الاشكال **قوله** لا على معنى انه لا بد آه و فى بعض النسخ الصحيحة الا على

معنى و هو الظاهر **قوله** ح نقول لا بد لها ان تصير غيرا بالاعراض التى معها آه لا يخفى ان تلك الاعراض

ان كانت اعراضا تلحق المهية بعد الوجود و بشرطها فظاهر انها لا تصلح لان تكون سببا للمغايرة فى ظرف الخارج

فى مرتبة الوجود و الشخص مغاير لجميع ما عداه من الاشخاص و تلك الاعراض انما تلحقها بعد صيرورتها متشخصة و متمايزة

حاصله انه ان كان المراد بها ما تسميه القوم مشخصات و يزعمون انه يتحقق مع المهية فى الوجود فيضطر ايضا ان يقال

بان المشخص المهية التى تتحد مع هذا الامر فى الوجود مغايرة للحصة الاخرى منها التى يتحد مع مشخص آخر فى الوجود مع

قطع النظر عن هذا المقارن و الكلام مكانه و حرفه فلا بد ان الاتحاد فى الوجود مع المشخص ايضا فى حصول المغايرة

بل الصواب ان يقال ان المهية اذا وجدت بحو كانت مغايرة لها اذا وجدت بحو آخر لان المغايرة بالتشخص

لا المغايرة بالمشخص و لا نسلم ان معنى واحدا بالنوع يلزم ان يكون فردان منه متحدين بالعدد و لا يتشخص ان

لم يكن معهما امر آخر فى الوجود و فهم هذا يحتاج الى دقة نظر و مزيد تأمل مع وجود ذهن سليم و طبع مستقيم

قوله فهى غير انسانية بالاعراض قد عرفت ما فيه و انه لا يصح بالاعراض **قوله** و يكون لهذه الاشخاص

طبيعة آه **قوله** قد ظهر انه لا تأثير لها فيه **قوله** معلوم انه اذا كان حيوان و انسان آه قد علمت

انه ليس فى الواقع حيوان و شخص الحيوان لو فرض ان الحيوان نوع حقيقة و على اى وجه الاعتبارات التشخصية طبيعة

فيه اظهر كما لا يخفى نعم لو كان الطبيعة جنسية فى ان تكون معه الفصل و الحرب طوا الاعتبارات فيه بالنسبة الى الفصل

و بالنسبة الى الشخص **قوله** فالطبيعة كالحيوانية و الانسانية بهذا الاعتبار آه تقدم الطبيعة بهذا الاعتبار

على الطبيعة المخصصة غير ظاهر اصلا سواء كان الامر فى التشخص على ما ذكرنا آنفا او على ما ذكره الشيخ و ان كان

الامر على ما ذكرنا اظهر و حسن عليه الحال فى تقدم الطبيعة الجنسية على النوع و ما قيل بعضهم ان التقدم يرجع

الى الاولوية فى الوجود و لا ينافى ذلك المعية فى الوجود فيه ان التقدم ليس بهذا المعنى و على تقديره انى

اولوية للطبيعة على الشخص و كذا ما قيل ان التقدم و ان لم يكن بهذا المعنى لكن يمكن ان يكون الوجود

الواحد يتعلق باحدهما من تعلقه بالآخر فيه انه على تقدير صحة ذلك لا الدليل على تخصصه فيما نحن فيه **قوله**

و هذا الحيوان بهذا الشرط و ان كان موجودا آه لا يخفى انه لا شك ان حيوانا ما اذا كان موجودا كان

الحيوان من حيث هو حيوان الطبيعة الحيوان موجودة سواء قلنا ان التشخص على النحو الذى ذكرنا او على النحو

الذى ذكره الشيخ اذ على ما ذكرنا يصير الطبيعة باعتبار وجود يخصصها فالطبيعة تكون موجودة لا محالة لكن بعد

الوجود لا يبقى اطلاقها بل انما يصير متخصصا ان المهية المأخوذة مع الوجود و بهذا الاعتبار تكون متخصصة و هذا لا ينافى

كون المطلق موجودا و على ما ذكره الشيخ تكون الطبيعة مع التشخص موجودة بوجود واحد فالطبيعة المطلقة موجودة

و ان كانت مع التشخص متخصصة نعم لو قيل ان الاشخاص لا تشترك فى امر ذاتى و المعنى التى نسميها بالذاتيات انما هى امور

منتزعة منها فح لا يلزم ان تكون الطبيعة الكلية موجودة و انما الموجود هو الاشخاص فقط لكن هذا كانه مخالف للضرورة

او البديهة الحاكمة بان الاشخاص الموجودة من نوع لها اشتراك فى امر ذاتى فى الواقع و ليس مجردا انتزاع منها

امرا واحدا او انكاره مكابرة **قوله** ثم الحيوان بما هو حيوان موجود بعد ما ذكر هذا القائل ان الحيوان بما هو حيوان

ليس بموجود فى الاشخاص لا ادرى ان حكمه ان الحيوان بما هو حيوان موجود بعد ما ذكر هذا القائل ان الحيوان

بما هو حيوان ليس بموجود من اى جهة و ما الدليل عليه و هل هو الا هذيان محض **قوله** فنقول ان هذا الشك

قد وقع فيه الغلط من وجوه آه لا يخفى ان هذا الشك لا يلزم ان يكون الغلط فيه من وجوه بل يمكن تقريره بحيث

لا يكون الغلط فيه الا من وجه واحد بان يقال الحيوان الذى هو موجود فى هذا الشخص الحيوانى اما ان يكون حيوانا ما

او صار حيوانا مخصوصا فلا يكون الحيوان من حيث هو حيوان موجودا و اما ان لا يكون حيوانا ما فهو ان لم يكن حيوانا

محضة فيصح ان يكون شيء واحد بالعدد موجودا في الكثرة ويصح الكثرة ويصح الخلط فيه من جهة واحدة من الوجوه التي
ذكرها الشيخ وهي انا نختار الشق الاول ونقول ان صورة تعاضدها لا يستلزم ان لا يكون المطلق موجودا في
ما صيادقا هذا هو الوجه الاول من الخلط الشيخ ولا يصح الوجه الثاني اه ويمكن ان يوجه ليتم الجواب بان
المحمول لا حيوان ما فقط وعلى هذا لا يكون الحيوان من حيث هو موجودا وموجودا اما ان يكون امر محمول الحيوان
موجودا فيكون معنى واحد بالعدد موجودا في كثيرين وهذا الفرق ان الاول اظهر واوفق بالعبارة من الاول
انه يكون الخلط في جهة واحدة وبيان نختار الشق الثاني اذا كان امر معنى الحيوان موجودا لا يلزم ان
يكون امر واحد بالعدد موجودا في كثيرين لان معنى الحيوان ليس امرا واحدا بالعدد بل انما يلزم ان يكون امر واحد
بالمعنى موجودا في كثيرين ولا شيء في الثالث بل هو اول النزاع ثم ههنا كلام آخر وهو ان الوجه الثاني من الخلط
الذي ذكره الشيخ يرجع الى الوجه الاول بانه انه يعود ما سأل عن السائل وقال ان عنيت انه لا يخرج عن لزوم
احد ما هو صادق لم يكن يجوابه اي انه لا يخلو عن وصف الخصوص او العموم طبيعة الحيوانية فالحيوان من حيث
خاصة لكن لم يبطل طبيعة الحيوانية حقيقة الحيوانية موجودة ايضا ليس في الا ما قال في الخلط الاول ان حيوانا
ما اذا كان موجودا كان طبيعة الحيوان ايضا موجودة ولا يلزم من كون الموجود حيوانا ما ان لا يكون الحيوان
هو حيوان موجودا وهو هذا وما ذكرنا ظهر ان الشيخ لم يأت بجواب الاشكال لم يجب بما يسمى مبادئ الحق وتعالى
اذ لو اورد الشبهة على الجواب الثاني الذي ذكرنا فلم يندفع ما ذكره الشيخ اصلا بل لا بد ان يتمسك بما ذكرنا من ان طبيعة
الحيوان ليست امرا واحدا بالعدد بالخصوص ولا محذور في وجودها في الكثرة فتثبت **قوله** ولو كان يجوز
ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا آه قد عرفت ان الكلي الطبيعي لا يجب ان يكون بمعنى الوجود شيء
آخر يتخصص به يكون من حيث الوجود بما عبارة تخصصا ثم ان كان الكلي مما يجب ان يكون له مادة او محل
يمكن ان يفارق تلك المادة او المحل وان لم يجب ذلك فيوجد في الخارج من دون مادة ومحل وكذلك
انه لا يمكن ان يكون مجردا عن الصفات الاضافية والاعتبارية اما الصفات والاعراض الحقيقية فلا دليل على
نفي من جواز التجرد عنها وعدمه فان قيل ان كان المراد منها ان الاشياء المادية ذوات المحل يكون مجردة
عنها في الخارج فيكون باطلا بدون اثبات تلك الاشياء لا بد ان يكون في مادة او محل وانه لا يجوز ان يجرد عنه

الذي ذكره

محل ما لم يكن ذاته محتاجا اليه وان كان المراد منها اشياء مجردة عن جميع اللواحق الخارجية حتى الصفات الاضافية
والاعتبارية فبطلانه ظاهر وان اريد كونها مجردة عن الصفات الحقيقية الخارجية فبعض الاشياء ايضا يمتنع ان يكون كذلك
بعضها في مقام الاحتمال وان اريد بها طبائع كلية يكون كليتها موجودة في الخارج بمعنى انها لا يكون ماخوذة مع الوجوه
المشخصة فبطلانه ايضا ظاهر اذ البديهة حاكمة بان كل موجود مع اعتبار الوجود متشخص البتة سواء كان موجودا في
الخارج او في الذهن وان اريد بها اصل الطبائع وقيل انها موجودة في الخارج فهو كذلك في الواقع وهو مذهب
الشيخ وان اريد ان الطبائع بدون امر موجود يكون التشخص موجودة متشخصة فهو القسم الثالث هو الذي اخترناه
واشرنا اليه مرارا **قوله** وقد اكتسبه من خارج شرائط واحوال قد علمت حقيقة لزوم الانتفاء الشرائط
من خارج فصلا **قوله** ولو كان هناك حيوان مفارق كما يظنون آه يجب ان يعلم ان هناك حيوانا
مفارقا وجوزنا تجرد الحيوان عن الشرائط والاحوال في الخارج لم يكن ذلك الحيوان الذي عليه يحكم العلماء
بطبعه لا يكون محمولا على كثيرين بان يكون نفس كل واحد واحد وهذا الحيوان يكون مباينا للكل واحد وليس محمولا
عليه وليس عين شيء منها فلا حاجة بنا اليه فما نحن بسبيله اذ كلامنا في الحيوان الكلي الذي يحمل على كثيرين ويكون
نفس كل واحد منها ومشتركا وموجودا فيها وبيان حقيقة حاله ووجوده ونسبته الى الكثيرين هو اصل كلامه ومحل
بحث ونقض او الشيخ كما يصرح به يكون الكلية صفة بمعنى المطابقة للكثيرين والصورة العقلية صفة متصفة بانه
انها مطابقة للكثيرين بمعنى ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن اللواحق الخارجية وارتسم في الذهن منه
الصورة فلو ارتسم من احد في الذهن هذه الصورة فاذا جرد الشخص الآخر عن اللواحق فلم يرتسم في الذهن
منه الصورة صورة اخرى بل يكون الصورة الاولى فيكون حال الكل على كثيرين ووجوده فيها وكونه نفس كل
واحد منها بمعنى هذه المطابقة وبهذه النسبة ويقول اذا فرض صورة الحيوان مجردة عن اللواحق الخارجية كا
لكون مجردة فيها في الذهن وكانت موجودة في الخارج فلا شك انها ليست مطابقة للكثيرين بالمعنى المذكور لكان
الصورة الذهنية مطابقة لها لذلك المعنى من دون فرق والقول بانه لا يجوز ان يكون الحيوان مجردا في
الخارج كما يكون في الذهن بل يكون معه اللواحق الخارجية وح لا يكون مطابقا للكثيرين لا مدخل له في
المقام اذ الكلام بعد التنزل وتسليم جواز تجرد الحيوان في الخارج وان كان الشيخ يقول ان الحيوان

حيث هو حيوان موجود في الاشخاص كما صرح به آنفا ويكون بعين كل شخص ويحمل عليه ويكون مراده ان كلا من

طبيعة الحيوان الذي يكون بهذه الاحوال والحيوان المجرد في الخارج لا يكون بهذه الاحوال ضرورة ان كلي

موجود بشخص ولا يمكن ان يكون موجودا في كثيرين ومحمولا عليها فيما افتقر بتسليم جواز التجرد في الخارج لا يكون مما نحن

بسبيله فلا ادري ما الباعث له على ان يحمل الكلية بمعنى المطابقة ويتكلف فيها ما تكلف كما يجري الكلام فيه ونقرها

عما هو في كلام القوم ولم لم يحملها بمعنى الاشتراك بين كثيرين او جوازه اما في الواقع او بالنظر الى نفس مفهوم

الكلي على ما مر من المعاني الثلثة المذكورة والعجب انه لم يحمل احد غير ذلك انما في بعض الآثار احتمل ان يكون الكلية

بهذا المعنى وان صرح بانه مع عدم الفائدة عن ذلك ومع انه ما ثبت بما ذكر من كون طبيعة الحيوان موجودة في الاشخاص

ومحمولة عليها بل يحدده فيها ومع ملاحظة ما ترتب الكلام العجب ان ان يحمل الكلام على آخر يحتاج فيه الى تكلف من

دون فائدة وجعل اصلا ولم يحمله بالمعنى المستفاد من الظاهر ويحمل الشيخ لم يحقق امرا كما ينبغي كما هو دأبه في غالب

وفي اثناء كلامه قد يأتي بما هو الصواب من حيث لا يشعر ولذا ترى في الكلام ولم يناسب اجزاء كلامه ولم يتحقق مما عبارته

كما لا يخفى على من له ادنى دربة وتمييز والماخوذ فيه انه هو الطبيعة التي يمكن ان وجود ما افهم آه ومن غير

ما في هذا المقام وهو الذي يحقق وجوده آه لم يظهر محصل لهذا الكلام ومما سوانه ان وجود كلي ما

كما ذكرنا من ان المعنية بوجه من دون امر يتخصص الى غير متخصصة باعتبار الوجود او على النحو المشهور من انها توجد

مع التخصص بوجود واحد على كل من الحوثين لا معنى لهذا الكلام الا ان يقال ان الشيخ لما كان يقدم وجود التخصص

وان كانا متحدين في الوجود يجوز ان لا يكون للطبيعة الجزئية مدخل في وجود الطبيعة وان كان لها دخل في

وجود التخصص ثم ان الطبيعة الجزئية لا يدري ما المراد منها ولعل غرض الشيخ من هذا الكلام ما سنذكره في

على الفصل الاخير من المقالة السادسة فارجع اليه وبالجملة كلمات الشيخ في هذا المقام مما اكثرها اشد الظلام

وهو بهذا الاعتبار كلي فقد عرفت ان جعل الكلية بهذا المعنى مما لا محصل له اذ ظاهر ان غرض المنطقي والحكيم مما يتعلق

بنفس المعنى واذا كان نفس المعنى موجودا في كثيرين وكان الكثيرين افرادا له ويكون موجودا ومحمولا عليها فالحكم

بكون هذا المعنى التشبه بكون الكثيرين افراده فلا وجه لحمل الصورة الذهنية كلية وحمل كليتها بمعنى المطابقة التي

ذكرها وجعل الكثيرين افرادها بهذا المعنى البعيد بمعزل لو لم يقل احد بوجود الطبيعة في الخارج فلا بد من حمل الكلية بمعنى

المطابقة اما الذي قال به هو في نسخة الشيخ مع قوله ربما كان له حاجة في هذا القول الغرض هذا ادرك

قال مع وجل وجهه بما قلنا انه لم يعهم بمعنى وجود الكلي في الخارج على ما هو وجهه وتحقيقه وان المطلق من حيث لا

يعهم فلذا اضطرب في المقام وتبع في الكلام **قوله** لعل القياس على النفس الجزئية التي انطبعت فيها تخيلية

يعني ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة فهذه الصورة كلية ليست الا في الوجه في القول لان منها والاعتبار آه

الكلية والجزئية فيها انها باعتبارين والظاهر ان الحكم الجزئية فيها ليس الا باعتبار حمل الجزئية والكلية بالمعنى الذي

ذكرنا فيهما وقع عقيب قول الشيخ حيث حمل الجزئية والكلية بهذا المعنى وبالجملة كون الجزئية والكلية بهذا المعنى الذي

في الاذهان بعيد لعلم من المنطق والحكمة مظنة الذهن اليه من حيث لا يشعر وهذا الكلام من الشيخ من هذا القبيل

فلعله كان مطرزه بانه على الحال ولم يكرره الميل والقال ولم يات اصلا كما انه المطابقة الى المطابقة الصواب

كما لا يخفى على اولي الالباب **قوله** ولان الاشخاص المختلفة كثيرة بالعدد وتجويز ان يكون منه الصورة آه بعد

من ركاكات ابراهيم من ركاكات القول بكون الكلية بمعنى المطابقة اذ لو حمل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا كما

هو نفس الحيوان بالنسبة الى الاشخاص الذهنية والخارجية سواء كان كليا بالنسبة الى الحيوانات الخارجية يحمل عليها

ووجوده فيها واتحاده معها ككليا بالنسبة الى الافراد الخارجية من دون فرق اصلا ولا حاجة الى ان

يحمل الجزئيات الصور الجزئية الذهنية كلياتها آخر سوى كلية الجزئيات الخارجية فاما اذا حمل الكلية بمعنى المطابقة فلا يمكن

الصورة الذهنية لا نفس المعنى ولما كانت جزئيتها بالمعنى المتعارف لا يمكن انكاره ولم يذهب وهم الى

نفيه لما ذكرنا من ارتكازه في الاذهان فاضطر لاعتبار كلي آخر لها فاحتيل بما احتيل لتصحيح هذا المعنى

ترى انه لما لم يغفل عن كون الجزئية بهذا المعنى لم يغفل عن كون الكلية ايضا بهذا المعنى ولعل السر فيه ما اشرنا

اليه غير مرة انه لم يأخذ معنى وجود الكلي على وجهه والجزئية بهذا المعنى امر لا ارتياب فيه فلم يعقل فيها وفي الصور

الذهنية جزئيات واما الكلية بهذا المعنى فقد تحقق نوع خفاء وما في بادي الرأي يأبى الذهن عنه من نفس المعنى

الواحد على الامر الواحد بالعدد ولا يجوز وجوده في كثيرين فلذا احتال في حمل الكلية بمعنى آخر ثم ان فرض آه

قول المعنى الواحد بان نفس الحيوان موجود كما قال الشيخ لكن مع ذلك يمكن ان يعقل عنه انه هو بعينه

القول بان هذا المعنى الواحد موجود في كثيرين ومتحد معها ومحمول عليها وهو معنى الكلية ولا حاجة الى اعتبار آخر

تجج ر

ايضا سه

يشتونها سه

الى الحيوانات الذهنية وهو ... الحيوان الموجود في الذهن ... الحيوان ... نفسه ... بكون الحيوان ... كليا بالنسبة اليها كما ...

تجج ر

انقسام سه

وجود الطبيعة على سه

لكا فهذا ما وصل اليه فهمي في سر هذا الامر الغريب الصادر عن الشيخ ولعل له وجها آخر لم يظهر لي وظهر لغيري **قوله**
فالامور العامة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست كان مراده كما صرح به فيما بعد وذلك انها موجودة في الخارج
لان الكلية والعموم ليست بموجودة فيه من هذه الحيثية بل في العقل ولا يخفى ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة حيث هو
فلا شك ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا الا في العقل اذ الكلي يكون هو الصورة العقلية وهي ليست موجودة
في الخارج لكن وجوده في الخارج لا من حيثية الكلية ايضا لا يخفى لما اذ الصورة العقلية لا وجود لها في الخارج اصلا الا
ان يتكلف ويقال المراد منه ان اصل الطبيعة الحاصلة في ضمن الصورة العقلية بعد تجريده عن المشخصات العقلية موجودة
في الخارج وهو كما ترى اما اذا كانت بالمعنى الذي ذكرنا من جواز الاشتراك بين الكثيرين والوجود فيها والحكم
عليها في ايضا المشهور من القوم ان الكلي من حيث الكلية ليس موجودا في الخارج بل الكلية انما يعرضه في الذهن فقط
وهذا عندي منظور فيه اذ الطبيعة باعتبار كونها في الذهن انها متشخصة كما باعتبار كونها في الخارج اذ الوجود
يورث التشخص سواء كان ذهنيا او خارجيا فكما ان الطبيعة الموجودة في الخارج باعتبار وجودها فيه ليست
مشتركة بين كثيرين ولا موجودة فيها ومحمولة عليها فكذا الطبيعة الموجودة في الذهن باعتبار وجودها فيه
وكما انه اذا اعتبرت من حيث هي وقطع النظر عن وجودها الذهني يكون مشتركة فيها ومحمولة عليها فكذا اذا
قطع النظر عن وجودها الخارجي فلا فرق اذن في الاتصاف بالكلية بين الخارج والذهن فالظاهر ان الماهية سواء
كانت موجودة في الخارج او في الذهن يكون متصفة بالكلية لكن يكون الكلية عارضة لنفس الماهية من حيث هي
لا للماهية من حيث هي موجودة كما حال الوجود بعينه اذ هو ايضا عارض لنفس الماهية من حيث هي لا الماهية من حيث هي
موجودة وهو ظاهر فالكلية على هذا يكون من لوازم الماهية لا من العوارض الذهنية وقد فصلنا الكلام فيه في تعليقاتنا
على الشرح الجديد للتجريد **قوله** اما شيء واحد بعينه بالعدد آه لا شك في امتناع ذلك وان الكلي لا يمكن
اي لا يمكن ان يكون امرا بعينه موجودا في كل واحد من افراده بل كل فرد امر متميز من الفرد الآخر متحصل بالفعل
مشترك معه في الحكم بان هذا المعنى وهذه المادة مثلا اضافة هذا التشخص وكذا يشترك هذا المعنى فرد آخر منه ويحكم بتشخص متميز منه هو
ذلك وهكذا الحال في جميع الافراد واذا كان هذا المعنى لو كان ملتبس في افراده شيء غير هذا المعنى مع ان كل واحد
منها متميز من الآخر بالذات لا بالمقدور فيه كما اشرنا اليه سابقا واذا كان هناك خصوصية افراد بعضها اخص

فصل في الكلي والجزئي ٣

هو معنى اشتراكه من كثيرين وحمله عليها ووجوده فيها يكذا يعني ان بعضهم وجد الكلي واشتراكه بين كثيرين **قوله**
بل للامور العامة من جهة ما هي آه قد عرفت تحقيق الحال فيه **قوله** وهو هذه الطبيعة عارضا لها المعنى
التي سميناها كلية قد علمت ان هذه المخالفة في المعنى الذي اختاره الشيخ انه كلية وان الصواب حمل الكلية على ما
ما اختاره الشيخ **قوله** وذلك المعنى ليس له وجود مفرد في الاعيان البتة لا شك فيه في ذلك سواء حمل
الكلية على ذلك المعنى او ما اختاره الشيخ **قوله** حتى يكون في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينه
آه لا يخفى ان عروض الكلية في الخارج لشيء من الاشياء بهذا المعنى اي بان يعرض شيئا معينا في الخارج
وفي هذا هو انه موجود في هذا او محمول عليها مما لا شك في امتناعه لكن عروض الكلية في الخارج ليس منحصرا فيه بل له احتمال آخر وهو
في هذا هو ما اشرنا اليه آنفا وهو ان نفس الماهية يصدق عليها في الخارج انها موجودة في هذا الفرد وذاك ومستماع الاحتمال
الاول لا يحصل مطلوب الشيخ من ان الكلية لا يلحق الا في العقل الا ان يصطلح ويبين ان المعروض في الخارج هو
ان يلحق الشيء الشيء باعتبار وجوده في الخارج ولا يكون الكلية من اللواحق الخارجية لكن على هذا لا ينبغي جعلها
من اللواحق الذهنية اذ اللواحق الذهنية على هذا القياس ينبغي ان يكون ما يلحق الشيء باعتبار وجوده في
الذهن وليست كذلك ايضا بل ينبغي جعلها قسما ثالثا بان يصطلح انها من لواحق الماهية من حيث هي **قوله**
واما الكلية من خارج فيها اعتبار آخر شرحناه قد شرح في الميزان هذا المعنى وهو كون شخص واحد موجودا
في الخارج منسوبا اليه اشخاص كزيد الذي ينسب اليه اولاده واقاربه وبلدة واحدة ينسب اليها ساكنوها
والمتولدون فيها وهكذا **قوله** لان مثل هذه الطبيعة آه قد مر ان تكثر النوع لا يلازم ان يكون
بسبب الاعراض وان العرض لا يجدي في تكثره اصلا وكذا ما يقال ان الشخص انه موجود مع النوع او وجود واحد
مما زعمه هو بل الشخص ليس الا عين النوع فقط لكن النوع باعتبار كل وجود ذات شخص باعتبار وجود آخر فاذا قيل ان
تكثر الاشخاص باعتبار المادة فلا بد ان يقال ان الوجود في خصوص هذه يوجب ان يصير الماهية الموجودة
فيها بهذا التشخص بعينه والا فظاهر ان المادة امر مغاير للوجود لعدد التشخص وامتياز الاشخاص بالذات
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الوجود الحاصل من فاعل خاص او شرط خاص مثلا يوجب ان يصير
الماهية الموجودة به بهذا التشخص بعينه كيف وقد يكون المادة واحدة مع تكثر الاشخاص كان يحصل مثلا ان في مادة

واحدة وشين مختلفين فهي بهذه الصورة لا يحصل من ان بين ان اختلاف الوضين سبب لذلك وظاهر
اختلاف الفاعل او الشرط وسائر الاسباب اقل من اختلاف الوقت في هذا المعنى ان لم يكن زائدا عليه لزم
ان امتياز الاشخاص بالاعراض او بالامور التي تسمى تشخصا نقول ان هذه الاعراض المختلفة او التشخصات المختلفة
كما يمكن ان يحصل بسبب اختلاف المواد بل بسبب اختلاف الاوقات فلم لا يمكن ان يحصل بسبب اختلاف
الفواعل والشرائط والآلات وكون ما لا بد لحصولها من دليل اذ البديهة لا تحكم بالفرق بل لا يجد ان تحكم بها
بعد به **قوله** واما بالمواد فلمجردة لعله يكون بالمحال واستناع حلول المجرد لا دليل عليه **قوله**
فيكون مع وجودها سبب تعلق بالمادة انحصارا سبب في المادة وما تعلق بها **قوله** فيكون وجوده مستلزما
الخ وقد علمت ان كون التشخص بالاعراض والاحوال اللاحقة من خارج مما لا معنى له **قوله** فهذه
حال وجود الكليات قد عرفت حال وجودها بما لا مزيد عليه **قوله** وليس يمكن ان يكون بعينه بعينه
الخ قد مر ان هذا مما لا شك فيه ولا يصح لعاقل ان يقول **قوله** كان ما يعرض لهذه الانسانية
في زيد الخ اذا كان امتياز زيد عن عمرو بالعوارض او بالتشخص فما هو زعم الشيخ فلا يتم هذا الاستدلال
على مطلبه اذ الانسان اذا فرض انه امر واحد بعينه ولعرضه عوارض خاصة او لحقه تشخص خاص وصار زيدا
وعوارض اخرى او تشخص آخر وصار عمرا الخ ان كان المراد بالعوارض التي قال الشيخ انه يلزم ان يعرض
لهذه الانسانية في زيد ما يعرض لعمرو العوارض التي بها يصير الاشخاص اشخاصا فنقول هذا مما لا محذور فيه اذ
الانسان الذي هو امر واحد بعينه يجوز ان يعرض له عرض خاص وصار زيدا وعرض آخر وصار عمرا ولا تحمل
هذه الاعراض لم يكن متضادة وان كانت مخالفة وان كان المراد بها ما يعرض لزيد وعمرو وبعد صيرورة
الانسان اياهما فلا يلزم ذلك وسوف تقول ان يقال من البديهي انه لا يجوز ان يكون امر واحد بعينه في
هذا المكان وذلك المكان في وقت واحد او انه من العلوم البديهية ان الانسان صار بحيث زيدا وعمرا وكيف
يجوز ان يصير متحدا مع شيئين هذا مما يؤيد ما ذكرنا من ان التشخص عين ماهية النوع لا النوع مع امر آخر
كما لا يخفى **قوله** فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخراج اخرى في شرحه فاذا نظرت في الانسانية بلا شرط شيء
هذا النظر نظرا اضافها الى الاشياء بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست كلية ولا

بجزئية انتهى ولا يخفى انه قد ظهر بما قررنا ان الانسان في نفسه كلي بالمعنى المشهور لان هذه الطبيعة تصدق عليها
انها موجودة في اشياء كثيرة وتحمل عليها وتحد بها ولا حاجة لها في صيرورتها كلية الى امر آخر من عروض عموم
لكونه بل العموم هو الكلية بعينها واما الجزئية فيعرض لها بعد عروض الوجود لها وتبادره بتقسيم الكلية بالمعنى الذي ذكره
الشيخ انما يعرض لها بعد وجودها في الذهن وصيرورتها صورة ذهنية على ما اشرنا اليه **قوله** هذا لانه
انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة بعينها في الاعيان الخ قد مر ان ما لا يمكن هو مجرد ان يكون الطبيعة امرا واحدا
بعينه موجودا في الاعيان ويعرض لها الكلية والاشتراك اما اذا كان امرا واحدا لا بالعدد موجودا في الاعيان
ومشتركا من كثيرين ويكون بهذه الصفة ثابتة له في الخارج والذهن معا فلم يتبين بطلانه بل هو الصواب البين
قوله وانما يعرض الكلية للطبيعة بها اذا وقعت في الصور الذهنية قد علمت ان هذا في المعنى الذي ذكره الشيخ
مسلم واما في المعنى الآخر فلا **قوله** بل لا اصل له يعتبر في اعيان كثيرة اي الطبيعة المذكورة **قوله** وان
من حيث هذه الصورة بعينها جزئية الخ قد علمت ان الحكم بجزئية هذه الصورة بناء على اصطلاح الاشتراك الاشتراك الذي
ذكره الشيخ مسلم فقد رجع الى اصطلاح الآخر من غير ان الشيخ **قوله** ومن حيث انها تشترك فيها كثيرين
على احد الوجوه الثلثة الخ قد ظهر ان الوجوه الثلثة بما ذكره الشيخ وجعلها انما هي الى ما ذكره بعيد جدا وان معانيها
الظاهرة صحيحة مطابقة للواقع ولا حاجة الى ان يتكلف ويحمل على المطابقة **قوله** ولا يمكن ان الاضافة
لذوات كثيرة الخ لا يخفى ان المشترك في الامور لا بد فيها ان يكون اضافة لامر واحد للذوات اي احدة وعلى
ما ينافي تحقيق معنى الكلي ووجوده في افراده بتحقق الاضافة لامر واحد بالمعنى وان لم يكن واحدا بالذات ولا
يلزم منه ان يكون الاضافة لذوات كثيرة لان الذوات الكثيرة هي الافراد وليست هي مشتركة من كثيرين بل
المشترك هو نفس ذلك المعنى الكلي وهو امر واحد بالمعنى وقد علمت ان الشركة يكفي فيها اضافة امر واحد بالمعنى
ولا يحتاج الى امر واحد بالذات وصيرورة ذلك الامر الواحد بالمعنى ذواتا كثيرة لا يستلزم ان يكون الاضافة
لتلك الذوات بل الاضافة انما هي لنفس ذلك المعنى لا بشرط صيرورته تلك الذوات وهو ظاهر ومن العجب ان
الشيخ سيعترف بعد ذلك وقد عرفت سابقا ايضا ان نفس الطبيعة موجودة في كثيرين وانها تصدق على انها
لو قارنت هذه المادة والاعراض كانت هذا الشخص ولو قارنت مادة وعوارض اخرى كانت شخصا آخر وكل هو

يقر

مثل هو الاشتراك فكيف كان جائزا مع قوله بان الشركة لا بد فيها ان يكون الاضافة لذات واحدة

طه ان هذا المعنى بلا شرط ليس في ذاته واحدة ولو قيل انه ذات واحدة فلم لم يعرض من جعل الشركة باستناد

حملها بالنسبة الى الصورة الذهنية الواحدة بالذات مع ما لحملة كلماته في هذا الموضع بل في كثير من المواضع مما

يقضى منه العجب **قوله** ولنفس بعضها تصور ايضا قد علمت ان جعل الكلية بالمعنى الذي ذكرنا لا حاجة

الى تجشم هذه المؤنة بالكلية **قوله** الا الحكم هذا الجواز المعتبر كان المراد به انه يجوز ان يسبق هذا الفرد

ابتداء الى الذهن فيؤثر فيه مثل هذا الاثر الذي اثر ذلك الفرد المعروض بها **قوله** او المؤثر

بها كانه على صيغة اسم الفاعل والمراد بالمؤثرات الاشخاص الخارجية والمؤثر بها الطبيعة النوعية منهما

قوله فان بها مناسبات في المذكور لعلهم كان مراده انه يمكن ان يتصور بجذر العشرة مثلا امور

غير متناهية كالثلثة والنصف او ربع او ثلث وخمس وهكذا **قوله** وليست هذه كلية موجودة ان اراد

ان الكلية بالمعنى الذي ذكرنا ليست متحققة موجودة في الاعيان فهو كذلك وان اراد ان اتصاف الطبيعة

بها ليس في الاعيان فقد عرفت انه ليس كذلك على ان الكلية بالمعنى الذي ذكره كذلك كلامه فيها **قوله**

فان جعل في الاشياء آه قد علمت ان الاعتبار الرابع هو الحرى بان يجعل معنى الكلية لا غير **قوله**

واما الكلية التي لحق بها ذكرناه آه قد عرفت ان هذا الوجه لحمله معنى الكلية ولا ضرورة اليه وان الصحيح

المناسب لنظر المنطقي والحكيم هو جعل الاعتبار الرابع وما لخصه ذلك ومن ههنا يظهر ان ما رأى من لا يقول بوجود الطبائع

في الاعيان لا بد ان يجعل الكلية بهذا المعنى الذي ذكره الشيخ واما من يقول به فلا مانع لان يجعل في الشيء معنى

الكلية **قوله** يكون موجودا في الاشياء اى يكون موجودا في جملة الاشياء الخارجية **قوله** فليس موجودا الا

في التصور قد عرفت ان الكلية اذا كانت بمعنى المطابقة وكان موصوفها الصورة العقلية فلم يكن الكلي من حيث هو

كلي موجودا في الخارج بل في الذهن بل على هذا لا يكون الكلي مطلقا موجودا في الخارج ولا حاجة الى التقييد بقولنا

من حيث هو كلي واما اذا كانت بمعنى الاشتراك وكان موصوفها الطبيعة من حيث هي فالكلي موجود في الخارج

لا مطلقا فقط بل من حيث هو كلي ايضا والحاصل ان كلام القوم طرا محمول في هذا المقام اما القائلون بان الكلية

بمعنى المطابقة كالشيخ واتباعه فلانه على قولهم لا حاجة الى ان يقال ان الكلي من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج

مطلقا

بل هو ليس بموجود في الخارج

مطلقا ولو قيل بان الصورة العقلية موجودة في الخارج مطلقا فال بعض في الكلي من حيث هو كلي موجود في

الخارج واما القائلون بان الكلية بمعنى الاشتراك فلانه على هذا يكون الكلي من حيث هو كلي موجودا في

الخارج ولا يصح ان يقال كما قالوا انه من حيث هو كلي ليس بموجود في الخارج كما مر بيانه **قوله**

واما الطبيعة الكلية فانها تقوم الاجزاء التي تحتها وفي بعض النسخ الجزئيات فهذا المراد بالاجزاء الجزئيات

الجزئيات ولا يخفى ان الكلي اذا كانت هو الصورة العقلية على ما هو راى الشيخ فلا يكون مقوما لها كما مر بيانه

ولو اراد الطبيعة التي في ضمن الصورة فليت شعري لم لم يجعل الكلية بهذه الطبيعة ولم يجعل الكلية بمعنى الاشتراك

واى باعث على جعلها بمعنى المطابقة وجعل موصوفها الصورة العقلية هل هو الا من جلبة الغرائب **قوله**

واما الطبيعة الكلية فانها جزء من طبيعة الجزئيات قد عرفت ما فيه **قوله** ومن طبيعة الاعراض التي

يكتنفها مع المادة قد مر غير مرة ان الاعراض لا مدخل لها في تقوم الاشخاص **قوله** وفي مثال اكثر

اشكاله على المتوسطين في النظر كان وجه كثرة الاشكال في هذا المثال اعني مثال الجسم انه اشتهر منهم ان

الطبيعة الجنسية لا نوع ومع ذلك يقولون بان الجسم جنس للفلك فينشأ الاشكال وتحقيق الفرق بين الجسم

والمادة يحل هذا الاشكال اذ الطبيعة الجنسية اذا اخذت لا بشرط بالنسبة الى المحصلات التي لها في ضمن الموا

كانت نوعا واذا اخذت بالنسبة الى الفصول التي لا نوع الاجسام كانت جنسا **قوله** فاذا اخذنا الجسم جسما

ذا طول وعرض وعمق آه لا يخفى ان حاصل كلام الشيخ طوله ان معنى واحدا قد يعتبر تارة لا بشرط بحيث يجوز

ان يدخل فيه بعض المعاني ويعتبر تارة بحيث يخرج عنه ذلك البعض وبالاعتبار الاول جنس او كذا وبالاعتبار الثاني

مادة او كذا وقد رمز له الشيخ تعلمان ان هذا الاصل لو اذى معنى كان لا حاجة لان يكون جنسا الا الجو

من الملاحظة من دون تعرض الملاحظة لجواز ان يكون معنى آخر داخلا فيه واذا لوحظ بوجه آخر لم يجز ان يكون

فيه بل داخلا سواء كان هذا المعنى الآخر موجودا معه او وجود الصدام لا مثلا فمادة الشجر مثلا ان لم يلحقه

مادة علة لجواز ان يدخل فيه الشيء ويكون جنسا او نوعا وعموما على الشجر فهو تارة على كونه لا يكون داخلا فيه بل خارج

عنه وح يكون مادة للشجر كيف يصح ان يقول قائل ان معنى الخشب ودان ان يحصل مع فيه يكون بحيث يدخل

فيه المعنى ودل سواء الاحاطة محضة والذي يحصل في هذا المقام والتقريب الاذهان ان يوخذ مادة الشجر مثلا اتحابها

وعلى

بشرط لا

بشرط

بق

الهيئة م

شيئ خشب بهيئة ولا شك ان الخشب لا يحمل على مجموع الخشب والهيئة وكذلك فالسرير اذا جعل عبارة عن مجموع

هذين الامرين فلا يحمل شيء منهما عليه ويكون كل منهما من الاجزاء الخارجية واما اذا جعل عبارة عن الخشب الكائن

بهذه الهيئة فيمكن ان يقال الخشب جنس له والكائن بهذه الهيئة فصل له وان كلا منهما يحمل على الآخر وعلى المجموع

اذ الخشب الكائن بهذه الهيئة لا شك انه خشب وكذا الخشب لا شك انه كائن بهذه الهيئة ولا شك ايضا ان

الكائن بهذه الهيئة خشب فهما على هذا من الاجزاء الذهنية وعلى هذا ينبغي ايضا ما يقال ان الجنس ماخوذ من المادة

والفصل من الصورة اذ الهيئة ماخوذة من هذه الهيئة وقد عرفت الحال في هذه المادة فقس عليه الحال في هذه الهيئة

فقس عليه الحال في المواد الاخر ولعل مراد القوم ايضا ما ذكرناه لكن تعبيراتهم عن المقصود مشوشة مضطربة **قوله**

فهذا انما يكون فيما ذاته مركبة آه على ما ذكرنا كانه لا فرق بين المركب والبسيط ولا في البسيط يكون حمل المجموع

منه واحد الجزئين للمصنف بالاجزاء اظهر فافهم **قوله** فانها لم يوجد الشيء الذي هو نوع آه هذا اشارة لما

ذكره سابقا من ان الطبيعة متقدمة على اشخاصها الطبيعي وجعل البشارة من مثالا **قوله** وفي العقل ايضا لا يمكن وجود

الجنس مفردا اي من النوع في العقل بل وجوده ضمن النوع في العقل ايضا هو وجود النوع **قوله** بل يكون

شيئا لا في موضوع آه لا يخفى انه على هذا لا يكون الجسم الذي هو الجنس مع الجسم الذي هو المادة ولا يكون الا اختلاف

منهما بمجرد اختلاف الملاحظة والاعتبار وهو ظاهر ولعلك تقيم الامر الاعلى النحو الذي ذكرنا فتدبر **قوله**

يتبين بهما الطبيعة المشار اليها فقد عرفت ان هذا التغير مما لا يتبين مخالفه **قوله** واما الامور التي هي الفاعلية

ان كل ما هو آه هذه المقدمة لم يكن ماخوذة في الشبهة ولا حاجة اليه فلعل في الكلام مسامحة **قوله**

حتى يكون هذا الذي يقول آه الظاهر ان يكون قوله فيصير محصلا وقوله محصلا حال كونه خبرا ليكون ليعود قوله الى

هو غير محصل الموجود في النسخ التي رأيناها بهذه العبارة هكذا الى انه ذو جنس هو وهو غير ملايم ولعل كان في الاصل هكذا

اي حتى ذي الجنس هو نوع محرف من النساخ فافهم **قوله** ومنها الحاد الشيئي فوقه بها الشيئي بها آه لا يخفى ان

هذا الاتحاد والذي مر عليه هنا وفي مواضع اخر سيعود في هذه الفصول المستقيم في الموصوفات وصفاتها وما

يحذو حذوها كالمضاف مع الاضافة ونحوه كما في ابو سعادات القابل للاعاد قابل والقابل للاعاد يحتجته قابل

للاعاد والقابل للمساواة في جهة او جهتين او ثلث قابل للمساواة ونحو ذلك مما اشرنا اليه سابقا في ذوة الكبر

الكائن بهذه م

فصل في النوع

بل من الذي يقول له وهو ان اي انه ذو جنس هو غير فصل م

فراديهم باتحاد الجنس والفصل والنوع ان كان هذا فالامر ظاهر وان كان غيره على الفهم من ظاهر كلامهم

ان يكون معنيان موجودان بالذات ويوجد احدهما متمايزة بحيث يكون الآخر خارجا عنه وكذا لا يكون محمولا

متمايزة بحيث يكون الآخر داخلا فيه او جائزا دخوله فيه ويكون هذا المجموع متعينا او محمولا عليه من دون

ان يكون المعنى في الحالين مغايرا بل التغاير انما هو في الملاحظة فكان بعضهم فقد اطردوا هذا الحكم في المعنيين الموجودين

بالذات اللذين لا يكونان يتحدين في الوجود الا كالحدادة وبعضهم عم الامر الخفية اصلا سيما ما اجازه هذا

البعض وعليك بالتامل التام وترك تقليد الاقوام ومتابعة العقل السليم الذي هو سقام **قوله**

فتكون تلك الاشياء الاخر آه فيه نظر اذ كون وجودها متعلقا بالجوهر لا يستدعي ان لا يحدد الا

بالجوهر مثلا يمكن ان يحدد البياض بانه لون مفرق للبصر من دون ان يلتفت الى الجوهر اصلا **قوله**

واما المركبات التي المركب من الجوهر والعرض **قوله** واذ فيها عرض يحدد بالجوهر فقد عرفت ما فيه قوله

والكوز ان يوجد عميق وحده فانه لو كان آه فيه اشتباه لان الافطس اذا كان موصوفا فالحد للانف الذي

فيه فقد تحديدا الحقيقة المركبة ان في الانف الذي هو جوهر والتقعير الذي هو عرض لا كحد الانف الافطس حتى يلزم

ما ذكره الشيخ بل كحد الافطس او الانف المقعور وهو ظاهر وان كان مراد الشيخ ان التقعير الذي في الانف لا يحدد

الا بالانف فلا ذكر آنفا ان العرض لما كان متعلقا بالجوهر فلا بد ان يوجد الجوهر في حده فهو كلام آخر فقد عرفت

ما فيه ولا مدخل في تقويه انه لو كان العميق وحده هو الافطس كان السابق الحقيقة ايضا فضلا كما لا يخفى **قوله**

او يكون بهذه هو داخل في جهة اخرى اي يحمل الحد عليه ويعني بما فيه الزيادة **قوله** وكل بسيط فان ماهيته ذاته

كما اشار اليه بالبسيط ما لا جزء له ولا يكون متعلقا بغيره كما دل عليه قوله لانه ليس مركبا من شيئ قابل للماهية والاخر

المادة بالماهية الحد وحاصل كلامه ان كل بسيط بالمعنى الذي ذكرنا ماهيته وحده هي ذاته فقط دون زيادة اما غير

البسيط فليس كذلك اذ لو كان متعلقا بشيئ فذلك الشيئ ليس من ماهية المعقول وهو ظاهر بل المعقول صورته اذا

اخذت هذه الصورة فلا افاضة بها حد الا ليس حدها بازاء تمام دون زيادة الجسمان يوجد فيها زيادة

انه لما علمت من ان كل ما يتعلق وجوده بشيئ لا بد في حده ذلك الشيئ في حده فيحصل الزيادة ولو كان مركبا من جزء

ليس ماخوذا من الصورة وحدها بل لابد ان يوجد المادة ايضا في حده وهي لا يوجد في الصورة ايضا فيكون المادة

تقعير

فصل في الحد

وما ليس فيه زيادة م

مكررة في حده فيحصل الزيادة وقد عرفت ما في هذا الكلام **قوله** وصورته ليس هو الذي يقابله حده وعرفت
معناه ومهناه قد تم الدليل على اخذ شمس الغير البسيط وهو ما يتعلق وجوده بشيء دون ولا المركبات بالصورة آه
دليل على القسم الآخر منه كما شرحنا **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة
اي بين ماهية المركب وماهية الصورة اذ قد علم ان ماهية الصورة ذاتها فقط وماهية المركب ليست ذاته فقط
بل مع ماهية زيادة عليها انه كما بينا **قوله** والماهية فيما هي بها هي آه لا يخفى ان في هذا الكلام تشويشا اذ لم يعلم
منه ان مراده بالماهية هو اي معناها الحد على ما ذكرنا آنفا او غيره اي ما به الشيء هو هو على في كلامه فان كان المراد
به الحد فالدليل الذي ذكره اهو الدليل السابق اورده للتوضيح او دليل آخر وانت خبير بان ظاهر كلامه كان نائيا
عن كون المراد بها الحد وكذا من حمل الدليل على الدليل السابق وايضا لو كان المراد الحد وكان هو دليل سابق
آخر فلا يعلم منه المراد ولا يعلم محصله ومعناه فالظاهر حمله على المعنى الآخر ويحصل في تشويش الكلام اذ كان
في السابق محمولا على الحد على ما هو الظاهر اذ لا يتم كلامه بدون هذا الحمل ثم بعد حملهما على المعنى الآخر الصحة كانه لا يظهر اتساقه
ولا يخلو عن اختلال عظيم كما سنذكره **قوله** وانما يكون الصورة مقارنة للمادة ان اراد ان ماهية [illegible]
مقارنة الصورة بالمادة فهذه المقارنة هي ما به المركب هو هو والمقارنة معنى زائد على الصورة فذاته غير ماهية ذاتية
المادة والصورة وماهية المقارنة ففيه نظر اذ ما يكون سببا لحصول الشيء لا يلزم ان يكون ماهيته والا لكان الفاعل ايضا
ماهية الشيء بل مرادهم بما به الشيء هو هو ما يكون داخلا في قوامه لا ما يتقوم به وهو ظاهر ولا يخفى انه على هذا يكون الدليل
دليلا على ان الماهية لا بمعنى الحد في المركب جزء ذاته ومع ذلك بيان لحمل قوله فان هذا هو ما هو المركب على ان مراده
هو ذات المركب يعني ان هذا هو ذات المركب لا ماهيته اذ حمل على الماهية يحصل استفادة من الكلمات كما لا يخفى
وان اراد ان المقارنة ليست داخلة في قوام المادة والصورة فقط بدون المقارنة لا يحصل معنى المركب ففيه
ان غاية ما يلزم منه ان يكون ماهية مجموع المادة والصورة والمقارنة وهذا لا يستلزم ان لا يكون ماهية ذاتية
او ذاته ايضا يكون مجموع هذه الثلثة المادة والصورة فقط مع ان حمل كلامه على المعنى الآخر بعيد وهذا ايضا دليل
على مغايرة الماهية لا بمعنى الحد والذات ويمكن ان يستدل على مغايرة الماهية بمعنى الحد للذات بمعنى زيادتها عليها
بان المادة والصورة مطلقا ليسا عين المركب بل المركب هو المادة والصورة المقارنتين

وصورته اذ قد علم ان ماهيته هي مادته وصورته لا الصورة وحدها بل الصورة جزء ماهيته او من ماهية المركب مع

الثلثة مع

لا بد في تحديدها من اخذ المادة والمقارنة هي التحصيل في تكرار في الحد اذ المادة لا بد من اخذها عليحدة لانها جزء
المركب ويؤخذ مرة اخرى ايضا في حد الصورة المقارنة لكن في حمل كلام الشيخ عليه تعسف تام وبالجملة كلام
كلام في كلام في كلام **قوله** كان باشتراك الاسم كانه باعتبار اخذ الكلية في الماهية بالمعنى المعارف الذي
يكون للجنس والنوع او باعتبار ان معناها المتعارف هو ما به الشيء هو الشيء والجزئي لا يتعلق على شيء وهو ايضا
قريب من الاول في المغايرة بالعبارة والاعتبار او باعتبار ان المراد بها في المعارف الاصطلاحي هو الحد [illegible]
ما سنذكره لا يكون للجزئي **قوله** وليست هذه الماهية مغايرة لما هو بها ما هو كان مراده ان الماهية ان
كان قولها على الجنس والنوع وعلى المفرد باشتراك الاسم على ما ذكرنا من اخذ [illegible] احد معنييه لا يوجد في
الآخر لكن كلا معنييه مشترك في هذا الامر اي ما هو بها ما هو والحاصل ان هذا الامر مشترك بين المعنيين ويمكن
ايضا ان يكون هذا فقط بين احد المعنيين ومع اعتبار قيد من القيود التي ذكرنا بين المعنى الآخر وكلام
الشيخ ايضا يحتمل ذلك كما لا يخفى **قوله** وقد يمكن ان يعقل ذلك النوع محصلا انت خبير بان الفرق بين
المفرد الذي انحصر النوع فيه والمفرد الذي لم ينحصر النوع بان الاول [illegible]
بل لا بد في ادراك التشخص من احساس واشارة مع انه لا يمنع له حملا ولا يساعده بديهة ولا برهان اذ ظاهر ان النوع
سواء قلنا انه متشخص بمجرد وجوده ولا حاجة له الى امر آخر على ما ذكرنا او انه يحتاج الى امر آخر من التشخص وكونه
لا يحصل من تعقله تعقل التشخص والقول بان النوع المنحصر في الشخص لا يحتاج الى شيء آخر في تشخصه بل يكفي وجوده و
الغير المنحصر لا بد في تشخصه من امر آخر وعليه مبنى الفرق [illegible] في تزييد الحكم وتحقيقه ويكون هذا الفرق ايضا مثل الفرق
السابق من دون فرق فافهم **قوله** ولكن المرسوم لا يوثق بوجوده آه فيه نظر اما اولا فلانه يمكن
في المقام كون المفرد الذي انحصر النوع فيه مما يمكن معرفته بالحد ولا حاجة الى بيان جواز التقييد بفرد آخر [illegible]
الاسناد لانه ادعى ما يعقل انه لا حد للمفرد مطلقا ويكفي في النقض تحقق مادة الا ان يخصص كلامه الاول بالجزئيات
الفاسدة كما اشعر به قوله في آخر الفصل واما ثانيا فلان مثل هذا الاشتراط الذي ذكره في الحد مما ليس في كلامهم
اصلا ولا هو شيء مما يكون له محصل وفائدة فليس اعتباره الا لغوا محضا مع انه ينتقل الى امثلة في تعريف بعض الالفاظ
ايضا اذ لا شك ان بعض الطبائع ان شرطنا ولم نقل بجمعها مما يمكن بطلانه وفساده فيلزم على هذا الاشتراط

احساس

السابق مع

واحدة مع

فصل في مناسبة الحد واجزائه

ان لا يكون لما حد وذلك مالم يقل احد **قوله** فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما فيه نظر اذ يمكن ان يحمل
العين بوجود فرد ما في بعض الاوقات مع دون الاستناد الى اشارة وحساس فالاولى التمسك بانه اذا فسد لا يحمل
الحد عليه فلا يكون حمل الحد عليه دائما فضلا مع ان الحد لابد ان يكون صدقه دائما ولا غرض لحدوث الظن واليقين
اذ ليس دعوى اشتراط دوام الصدق في الحد بالضعف من دعوى اشتراط كون صدقه يقينيا اذ كلاهما مجرد دعوى بلا
شاهد فتثبت **قوله** فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد جوزت لا فا ندعيه انما ذكرنا من انه يصححه الدعوى
بالجزئيات الفاسدة **قوله** فمن الكميات مثل الاشكال كالمثلث والمربع فانهما مركبان من السطح والخط مثلا
قوله فاما اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة آه لا يخفى ان تحديد قطعة الدائرة بالدائرة وايضا الانسان
بالانسان والمادة بالغاية ليس امرا ضروريا بل يمكن تحديدها بدونها لكن تحديدها بها كانه اسهل واليسر
كذا الامر في عكس الجنس كحيوان للحد الدائرة بالقطعة والانسان بالاصبع والغاية بالمادة بل لا يمكن
تحديدها بها ايضا بوجه وبالجملة ليس الامر بحيث لا يمكن ان يعرف العلة فيه بحسب الاجلة ومع ذلك العلة التي ذكرها
الشيخ هنا لا تكاد تستطلع عليه **قوله** ولا من شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل لا يخفى
ان الراس مثلا من شرط وجود الانسان من حيث هو انسان مع انه لا يلزم تعريف الانسان به بعض كما
لا يلزم تعريفه بالاصبع فليس ذا المقتضي هو العلية في عدم تحديد الانسان بالاصبع **قوله** واعلم ان القطع مادة
عقلية آه لما ذكر ان القطعة تحصل للدائرة بسبب انفعال يعرض لمادتها اراد ان يبين ان مادتها ولا يخفى
ان حمل السطح مادة عقلية للدائرة لا يظهر وجه اذ الظاهر انها مادة خارجية **قوله** وجب ان يوجد
صدها في حدها تلك الصورة فهذا الوجوب في حيز المنع ولا دليل عليه **قوله** فلذلك يوجد صورة هذه
الكلات آه قد عرفت انه لا يجب اخذ الكلات في حدود هذه الكلات **قوله** ثم يعترف بهذه الاشياء الضرورية
آه انت خبير بان هذا الافتراق والافتراق الذي ذكره بعده من الدائرة والغاية ليس مما يتعلق به غرض اصلا
وليس مما يصلح للارتكاب مثل التطويل على القدر ارتكبه ولعل الشيخ كتب ان هذه الامور علم لحقايق الاشياء
وكمال احاطته وكلامه من الاكمال وبال وضلال وليس فيها تحقيق حال بل هو تطويل مقال **قوله**
فان لم يعمل على هذه الاضافة بالفعل آه كان مراده مما يذكره بعد ذلك من ان الاضافة الحادثة في الفاعل بالفعل

مادتها اذا

بكلال

المقالة السادسة
فصل في اقسام العلل واحوالها

بل الى غايته بالقوة لكن في التعبير عنه بهذه العبارة تكلف جدا فيمكن ان يكون مراده غير ذلك فتامل **قوله**
فكان ح اذ تحقق فقد اشير الى الغاية لا يخفى انه يمكن ان يعرف بما الاشارة فيه الى المساواة اصلا كان يقال
المادة هي الزاوية التي اذا خرج ضلعاها الى شبر مثلا لم يصل ربع البعد بينهما الى شبرين والقول بان فيه
ايضا اشارة الى الغاية اذ لو قيل ربع البعد الى شبرين كان الزاوية هي الغاية فقد اخذت ايضا المقابلة
الغاية لا يخفى ما فيه من التعسف التام **قوله** اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول علة لما يستفيد منها
وجود شيء يتصور به حتى يكون في ذاتها قوة وجوده الا بالعرض مراده ان الفاعل هو الذي يستفيد وجود ما يباين
لذاته منه ان لا يكون ذاته بالذات علة له بل ان كان فبالعرض ولا يلزم ان لا يكون علة اصلا لما
شيء كان بل علة لما يتصور الفاعل به والحاصل ان الفاعل لا يمكن ان يكون فاعلا للحال الذي يتصور الفاعل
به اذ لو كان يتصور به فهو يكون بالقوة مالم يحصل الحال فيه فكيف يمكن ان يكون فاعلا له **قوله** اذ الشيء
مالم يكن بالفعل لا يمكن ايجاد شيء اما الحال الذي لا يتصور المحل به كالاعراض فيمكن ان يكون المحل فاعلا
له اذ بدونه يكون بالفعل ولا حجر في كونه فاعلا له غاية الامر ان يكون فاعليته وقابليته من جهتين فالضمير المستتر
في يستفيد راجع لما والضمير في منها للعلة وجود شيء مفعول يستفيد والضمير المستتر في يتصور راجع الى العلة
والضمير الى الشيء وما يستفيد منها وجود شيء يتصور به كناية عن الصورة اذ الصورة على تقدير كونها معلولة لمحلها
يصدق عليها انها تستفيد من محلها وجود شيء يتصور المحل به لانها تستفيد من محلها وجود نفسها والمحل بنفسها يتصور
المحل به وفي بعض النسخ يتصور بها والصحيح هو الاول وفي بعض آه وجود يتصور به ومفاده ايضا مفاد الاول
قوله ومع ذلك فيجب ان لا يكون آه لما ذكر ان الفاعل يلزم ان لا يكون بالذات علة لما هو
صورة له فهم منه انه يمكن ان يكون علة لما ليس صورة له فرضا فاستدرك ذلك بان وجود المعلول ان
لا يكون من جهة فاعلية بل باعتبار آخر وهو المحل وجهة احدهما ما اشير اليه آنفا من انه لما كان فاعلا فلا
فلا بد ان يكونا من جهتين اذ لا يمكن ان يكون الشيء فاعلا وقابلا من جهة واحدة وثانيهما ان ذلك المحل
ليس من جهة الفاعلية اذ الفاعل لا يوجد فيه ان يكون معلولة حالا فيه بل انما يقع ذلك بحيث يقع بالاتفاق
من خارج **قوله** وذلك لان العلة مستفاد آه متعلق بقوله وبالفاعل العلة التي يستفيد وجود اتيها ان ما ذكرنا من ان

لم اي معلوله

الفاعل

ما يفيد الوجود وهو على اصطلاح الفلاسفة **قوله** الالهيين انهم لم يشترطوا كون الفاعل سببا للتحريك اه اذ ذكر في اصطلاح الطبيعيين وقد مر في شرح قول الشيخ وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها وشهم الشيخ ما قوله بالغاية بإزاء عبارته فقد ذكران جماعة حصروا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس هذا المعنى الذي يخص وجه ولا اضافة بالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل بالمعنى الذي تفيد وجودا مباينا لذاتها وتحمهم الشيخ وهي المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول والفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما عرض للطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيجيء في مستانف كلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا او شرطا او مخرجا بالفاعل حقيقي مكون كانه قال للفاعل في ذلك الفاعل هذا الحكم الالهيين هو مفيض الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدا الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات والاستحالات في الجواهر لانا نقول مبادي الطبيعيين لا يحصل الحركة الا ومن حاله عرضية ومبادي الطبيعيين عنوانا بالفاعل كل مبدا حركة انه ليس للطبائع آثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء وتخصيص الحركة من الاموره الوجودية وصدورها عن الطبيعة في حال عرضية لا لاخراجها عن كونها اثرا لها صادرا منها مفاده لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد مر بيان ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة مع المفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهب اليه من انها علة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان عند الشيخ وتلامذته بهمنيار وغيره في العلم الاول والثاني من علم حصول الصور المقررة لذاته والله سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته عز داله فان المهرب ثم لزوم اقتران الفاعل مع القابل بعينه في بعض الامور ولست شعري ما الذي دعوه وحفوه على المهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا وقابلا ما يلحقه كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان اللازم المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والاتحاد وان كان من الاجر الخارجة فهناك كثرة وتركيب لا محة من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة انتهى كلامه وفيه نظر اما الاول فلان قوله فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية لان مراد الشيخ على ما وجه

كلام ان الفاعل لا يجوز ان يكون محلا للفعل فضلا عن ان يكون فعله صورة له لا عرضا وكذا معنى انه لا يكون مغايرا لفعله حتى مطلقا بعنوان ان يكونا حالين في محل احدهما كيف وسيصرح بتجويز ذلك حيث يقول وليس بعيدا ان يكون الفاعل بعد المعقول فرحت موآه وما اورده بعض الفاضل في النقض فلا ورود له اصلا واما ثانيا ففي قوله فاجاب عنه الشيخ من هذا الكلام هو الذي جعله وليس مراده بهذين الجوابين اللذين ذكرهما هذا الفاضل في حل كلام الشيخ علمها فرع كلام به ولا بالسابق فيه قوله فان المعنى بالفاعل آه لانه يظهر منه انه جعل كلام الشيخ وذلك لان الفلاسفة آه تعليلا لقوله بل ان كان ولابد فيعتبر آخر وانت تعلم انه تعليل لما ذكرنا انفا وعدم جعله تعليلا لما ذكره لا يرتبط اصلا ولا يستقيم مطلقا اذ على ما فهمه يكون المراد ان الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل مفيد الوجود والطبيعيين يعنون به ما هو اعم من مفيد الوجود وغيره حتى انهم يعدون الفاعل الخ فاعلا كما صرح بهذا الفاضل به ذات جنس بان حمل كلام الشيخ عليه لا يستقيم اصلا اذ الشيخ نفى ان يكون الفلاسفة الالهيين يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود مطلقا سواء كان محركا او غيره فهذا لا مدخل له فيما قال هذا الفاضل وهو ظاهر واما رابعا ففي قوله حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم آه بحكمه لان هذا اختلاف الواقع بل الطبيعيون يعنون بالفاعل مبدأ الحركة ومفيدها لا قابلها القبول وهو ظاهر واما خامسا ففي قوله ومنها اقتران المادة بالصورة اذ ليس هو مما نفاه الشيخ على ما علمت في الايراد سادسا ففي قوله ومنها لوازم الماهيات اذ هي ايضا ليست مما نفاه الشيخ واما سابعا ففي قوله ومنها انه لما كان آه على قياس ما سبقه واما ثامنا ففي قوله ولست شعري ما الذي دعوه اليه وان المراد والداعي اليه ليس ما تخيله هذا الفاضل منشأ **قوله** بل هو نوع آخر وهو انه مفيد لوجود العرض وليس مفيد الوجود المركب بل علة لما هو جزء له **قوله** بل انما يفيده الوجود بشيء آخر ولكنه فيما يقارنه فان قلت مفيد وجود المركب هو موجد صورته فتوسط الحادثة الصورة هو موجد المركب وكذا الحال في الحادث الهيولي بتوسط الصورة فلا فرق بين الوجهين قلت الصورة لها مدخل في افادة وجود الهيولى ولا مدخل لها في افادة وجها المركب فافهم **قوله** من حيث لا يكون ذات مبدأ الفاعل قابلا للصورة وذلك الوجود التام لفظ الصورة اشارة الى انه لا يمكن ان يكون الفاعل قابلا للصورة بها اما اذا لم يكن مصورا بها كالاعراض فلا محذور في كون الفاعل قابلا له على ما اشرنا اليه سابقا **قوله**

المعز

مز هذا القبيل

بوجهين الاول ان المراد آه لان مراد الشيخ

يدعوه آه اذ قد يوقف مراده وموقف انه الذي

واما كون وجوده بعد العدم فلا يصير لعلة آه اعلم ان نفي كون هذه الصفة معلولة انما المراد منه انها ليست معلولة بالذات بل بالعرض اى الجاعل الذي يجعل الوجود بالذات يجعلها ايضا بالعرض او انها معلولة لذات موصوفها لا لامر خارج عنها بناء على ان لوازم الذوات مستندة الى ذوات الملزومات وانها لا تحتاج الى علة اخرى سوى موصوفها بل علتها علة موصوفها واياما كان فهذه المعاني هو المراد في المقام كما لا يخفى وان كان نفع الاولين اظهر لكن لا يخفى انه بعد اثبات ان الوجود بعينه الفاعل ان كونه بعد عدم انما حصل باعتبار ان الوجود لحق انه صدر من الفاعل بعد العدم الذي ما كان مستندا الى غيره فظهر منه ان الحدوث ليس مما يتعلق بالفاعل وانه لا مدخل في الفاعلية للعدم السابق بل انما هو فيما هو فيه من باب الاتفاق وظهر منه ايضا ان هذا الوجود متى كان يحتاج الى الفاعل السيان الذي سيذكره الشيخ فثبت حينئذ مسئلتان احديهما انه لا استناد للتاثير في العدم اى اصل التاثير والاخرى ان المستتبع التاثير في القديم على ما ظنه بعض بل ان كان استنادا فبما سار امر آخر وثانيهما ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر ما دام باقيا وهذا والا فذهب علمك انه يمكن ان يقال انا سلمنا ان هذه الصفة ليست بجعل الفاعل بالذات بل بجعله بالذات الوجود وحده وان هذه الصفة انما تحصل مع حلية العدم الذي ليس من الفاعل بل انما تقارن فعله بالاتفاق لكن نقول يمكن ان يكون للتاثير شرطا هذا العدم الذي لا مدخل للفاعل فيه لا بد لنفيه من بيان فثبت اثبات المسئلة الاولى لا بد من الكلام فان قلت ان اثبات المسئلة الثانية ايضا لا حاجة فيه الى هذه المقدمة بل انما يثبت بما سيذكره الشيخ من ان الوجود في الزمان الثاني اما من نفس الماهية او من غيرها الى آخر ما ذكره الشيخ من دون حاجة الى هذه المقدمة فظاهر ان هذه المقدمة لا يثبت في المطلوب دون التمسك بهذه المقدمات فظهر ان هذه المقدمة مما لا حاجة اليها ولا يتوقف اثبات المسئلتين الاتيتين في الفصل عليها على ما يظهر من كلام الشيخ قلت ما سيذكره الشيخ بعد ذلك لا يثبت المطلوب الا ان ثم هذه المقدمة اذ بدونها يمكن ان يمنع الوجود محتاج الى الفاعل في زمان بقائه بل يجوز ان يكون المحتاج الى الفاعل هو الحدوث فبهذه المقدمة يثبت ان المحتاج حقيقة هو الوجود لا الحدوث في زمان بقائه الى آخر ما هذا الكلام بعد تحليل ما قال **قوله** فان قال قائل لكن وجوده بعد عدمه آه يمكن ان يقرر هذه الشبهة بوجهين احدهما ان هذا الوجود يمكن ان يكون بعد العدم ويمكن ان لا يكون بعده بان يكون مع انه يحتاج فلا يكون عدم

قبله فكان كونه بعد العدم جائزا ان يكون وجائزا ان لا يكون فلا بد له من علة على ما عرفت به وثانيهما ان بعد العدم يمكن ان يقع الوجود ويمكن ان لا يقع فكونه بعد العدم كان ممكنا له علة والجواب عن الاول ان المراد انه اذ حصل العدم للمعلول في الزمان السابق باعتبار علته الذي هو عدم العلة ثم اوجده الفاعل المعلول بعده فليس للفاعل صنع الا افادة اصل الوجود في هذا الزمان واما صفته الذي هو كونه بعد العدم فهو لازم له بحسب الفرض المذكور وهو الذي ظنه علم واللازم للشيء لا يقتضي تاثيرا على حدة بل التاثير في الملزوم بالذات تاثير فيه بالعرض فظهر ان شان الفاعل ليس الا افادة اصل الوجود وهذه الصفة اللازمة لا تستدعي تاثيرا آخر بالذات لزوم هذه الصفة ايضا من قبل الفاعل وحده حتى يلزم ان الفاعلية لا بد فيها من هذه الصفة بل من قبل الفاعل والعدم السابق الذي ليس مستندا الى الفاعل مع عدمه من حيث هو فاعل فاعتقد منه ان هذه الصفة انما حصلت للمعلول مع حلية العدم السابق الذي ليس من جهة الفاعل بل انما هو من مقارنات الفاعل من باب الاتفاق فاذن يحكم العقل بان هذا المقارن الاتفاقي لا مدخل له في تاثير الفاعل ويمكن ان يؤثر بدون هذا المقارن الاتفاقي فهو خارج بالنظر الى نفس التاثير ان يكون للمعلول غير كائن بعد العدم بل دائما بل انما يمتنع ذلك ان كان يمتنع بامر آخر وقد عرفت ما فيه ويحكم ايضا بان اصل الوجود محتاج مستند الى الفاعل بالبيان الذي سيذكره الشيخ وعن الثاني انه ان اراد ان بعد العدم يمكن ان يقع اصل الوجود فيكون متصفا بهذه الصفة ويمكن ان لا يقع فلا يكون متصفا بهذه الصفة فهو مسلم لكن لا يلزم منه الا ان اصل الوجود محتاج الى الفاعل وبعد جعله يكون هذه الصفة لازمة له غير محتاجة الى جاعل آخر يجعلها بالذات بل الجاعل للوجود بالذات يجعلها بالعرض كما مر وان اراد ان بعد وقوع الوجود ايضا يمكن ان يكون هذه الصفة ويمكن ان لا يكون فبطلانه ظاهر اذ قد عرفت حقيقة الحال فعليك بتطبيق كلام الشيخ في الجواب على ما ذكرنا **قوله** وهي صفة انه لا يمكن العدم مع نظر نعم لا يمكن ان يكون مع المعلول ما دام يكون المعلول **قوله** فان الحدوث نفسه ليس وجوده آه فيه نظر اذ ليس يجب ان يجب وجود الحدوث لذاته حتى يجب به وجود غيره اذ على هذا يلزم ان لا يكون يمكن شيئا ممكنا آخر فالصواب الاكتفاء بالوجه الثاني **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث فيه ظاهر انه وجه آخر لاحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر ويكون حاصله ان اصل الوجود من الفاعل وكونه بعد العدم بالاتفاق

نظر

والعارض الاتفاقي لا دخل له في حقيقة الشيء والعدم السابق لما كان علة لهذا العارض الاتفاقي فلا دخل له في
مجعولية حقيقة الوجود فاصل هذا النوع من الوجود مستند الى الفاعل فيكون مستندا اليه ما استمر وبقي وفيه نظر اذ
عدم مدخلية العدم في الوجود ومجعوليته لا يقتضي ان يكون الوجود حين كان حاصلا كان مستندا الى الفاعل اذ يجوز ان
يكون احتياج المجعول الى الفاعل آن اعتبار الجعل ثم يصير بعده مستغنيا عنه والحاصل انا سلمنا ان هذا النوع حاصل
الى الفاعل وان لا مدخل للعدم السابق في احتياجه الى الفاعل لكن نقول ان الاحتياج الى الفاعل ليس سوى انه
يحتاج الى الفاعل في حالة آن اول الجعل وليس لم ينف سوى ذلك فلا بد من التمسك بما ذكره في الوجه السابق حتى يثبت
المطلوب ونه لا يثبت … قوله تأثيره فيها ان يقع قوله وان استمر وبقي فقد عرفت حقيقة الحال
قوله ولهذا يمكنك ان تقول آه لا يخفى ان هذا ليس الا ما ذكره سابقا ولا يظهر وجه لاعادته وكانه على
ما هو دأبه من التكرارات والتطويلات وانما اعاده ليلحق به ما ذكره بقوله والفاعل الذي يستعقبه الغاية آه لان
هذا الكلام فيه توضيح وبيتس ليس فيما سبق كما لا يخفى قوله والفاعل الذي يستعقبه الحدوث الغاية آه لا يخفى
ان ما ذكره لا يثبت الا ان في مفهوم الفاعلية لا يعتبر العدم السابق وان تعلق الجعل ليس الا بالوجود لا بالحدوث واما
ان الجعل ليس مشروطا بالعدم السابق … ان العديم … ان يكون اثر الجاعل … ولكذا لا يظهر منه
ان الوجود حين كان لا بد من استناده … ان الكل … ان يكون احتياجه
الى آن الحدوث قوله فاذن ظهر ان وجود المعينة متعلق بالغير آه قد ظهر مما ذكره سابقا ان فعل الفاعل في
الاحداث هو افادة الوجود في الوقت المعلوم لا افادة صفة الحدوث كونه بعد العدم ولا العدم السابق واما ان
الوجود معلول من حيث انه وجود وكلما يكون لا بد ان يكون متعلقا بالغير ولا يجوز ان يكون احتياج الوجود
في آن الافادة فقط فاذن افادة الفاعل فيبقى مستغنيا عنه … وذلك ان يكون مفاد الفاعل الوجود دون
الصفة المذكورة ودون العدم وهو ظ وتفصيل القول ههنا ان بعضهم زعموا ان فعل الفاعل هو الاخراج من
العدم الى الوجود ومذهب … الفاعل ما يخرج من العدم الى الوجود وعلى هذا يلزم ان الممكن اذا كان قديما
لا يجوز ان يكون اثر الشيء اذ لا يتصور فيه الاخراج من العدم الى الوجود وكذا يلزم ان لا يكون الممكن الباقي حين
البقاء محتاجا اليه حال البقاء اذ لا يتصور فيه الا الاخراج من العدم الى الوجود وانما ذلك في آن الحدوث فقط و

انه لم يظهر

التشنيع

ملاحظة ما يستفاد من كلام الشيخ ههنا بعد التلخيص والتنقيح ان هذا الاخراج من العدم الى الوجود امر زائد على الوجود وصفة له الى
هو كونه بعد العدم والعدم السابق ونظر ان الفاعل لا دخل له في العدم السابق وانما هو امر عرض بسبب عدم
الفاعل وكذا في الصفة المذكورة لان هذه الصفة امر لازم للوجود الواقع في هذا الوقت واللازم لا يحتاج الى جاعل
بل ذات فبقي ان يكون اثر الفاعل هو الوجود فقط فيلزم ان يكون هذا الوجود ما دام متحققا مستندا الى الفاعل
وانت خبير بان هذا الكلام ايضا … اذ يجوز ان اثر الفاعل في الاحداث هو نفس الوجود ولا الامران المذكوران
لا يلزم ان يكون هذا الوجود مستندا الى الفاعل دائما اذ يجوز ان يكون الوجود محتاجا في الحدوث الى الافادة وبعده
يبقى بنفسه مستغنيا عن مؤثره وهو ظ وكذا لا يلزم مما ذكره ان الممكن لو جاز ان يكون قديما جاز استناده
الى مؤثر لجواز ان يكون شرط التاثير العدم السابق وان لم يكن هذا التاثير الاخراج من العدم الى الوجود بل الافادة
الوجود فقط فلا بد في الدعوى الاولى من التمسك بما ذكره الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج الا الى دوام
البداية في عدم الفرق بين آن الحدوث وغيره فاذا كان الوجود في آن الحدوث مستندا الى غيره فلا بد
ان يكون في غيره ايضا كذلك وهو يكفيه وحده في الدعوى الثانية من دعوى البداية في عدم الاشتراط المذكور
وانه لا فرق في افادة الوجود بين ان يكون بعد العدم اولا بل الافادة في الثاني اتم واولى ولا يخفى انه يمكن اثبات
الدعوى الاولى بمجرد ما ذكره الشيخ من ان الوجود بعد الحدوث لا يحتاج الخ من دون ان يتعرض لان متعلق التاثير
ليس هو الاخراج من العدم الى الوجود وهو ظ ثم بعد هذا العرض يصير الامر اظهر في دفع الوهم واما الدعوى
الثانية فلا بد فيها من هذا العرض ليظهر ان صنع الفاعل هو افادة الوجود ثم يدعى انه لا فرق فيها في ان يكون
بعد العدم اولا اذ لو كان اثره الاخراج من العدم الى الوجود لكان توهم فلا سبيل الى اثباتها فان قلت اذا ثبت ان
الامكان علة الاحتياج فهل لا يثبت هذا المدعى من دون العرض المذكور قلت كانه لا يجوز ان يكون الامكان
علة للاحتياج ومع ذلك لا يمكن التاثير بدون سبق العدم وغايته ما يلزم من ذلك ان لا يكون الممكن قديما نعم
كون الامكان علة للاحتياج ينفع في المطلب الاول وبه يمكن اثبات الاحتياج حال البقاء بالدليل الذي ذكره
الشيخ من دون العرض المذكور كما لا يخفى قوله ولكن الاشكال ههنا … هو ان هذا آه … الاشكال
الصعب في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب الغرضية … بلا نهاية اما ان يقع كل … واحد

فصل في حل ما يتشكك به

فيلزم تشابه الآنات وتلاحق الدفعات بمعنى ان يقع فيها زمان ووجه كما مر في مباحث تركب الجسم من الاجزاء الفردة وبمعنى تركب الزمان من الآنات والآنيات واما ان يعنى زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجود لا يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة في زمان واحد وهذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم باستحالته مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المطلوب الجميع منها الغير حادث لابد له من علة ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل ثم اجاب الشيخ وغيره من هذا الاشكال بان الحركة شيء لذاته ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقاءه الاستمراري متغير فلولا الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع لكن الحركة لما كانت لحقيقتها متغيرة بالمعنى المذكور من حالة الى حالة اخرى كان مما يطبق بل من حالة آنية تعرض فيها الانتقال منها وبين حالة آنية اخرى حالات كثيرة متوسطة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشافعة بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها بل لكونها على نسبة ما ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الوجود او جزءها او شرطها فيكون علة الحوادث باسرها علة لما امر متغير غير ثابت الذات على حالة واحدة ولا باطل الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا الغير منقطعة الوجود متتالية ومتشافعة كونها على هذه الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام عالم الحوادث وشرطها او شريكها وبها انحل هذا الاشكال وما يجري مجراه واعلم ان الكلام باق في اصل صدور الحركة عنها فيلزم صدور المتغير عن الثابت فالحوادث بها امر مستمر الذات متجددة الصفات بحسب استمرار ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجددها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها في علة الحوادث لا من جهة تجددها من جهة ثباتها انتهى كلامه ولا يخفى ان حاصل جواب الشيخ كما ذكر ان الحركة امر متجدد في ذاته سبب الاتصال ويصح الارتباط المذكور فنقول ان علة حدوث زيد مثلا الآن المعلوم الذي هو آن طلوع الشمس يوم الاحد وعلة هذا الآن هو الزمان الذي هذا الآن نهايته ولا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة اذ الزمان الذي هو علة بل لا بد من تحقق العلة في آن وعدم تحقق المعلول فيه او كون العلة في جميع آنات زمان وعدم تحقق المعلول فيها اما اذا كان العلة امرا ممتدا كالزمان وكونه فالعقل يحكم بانه ما لم يتم وجود هذا الامر لم يحصل وجود المعلول اذ وجود

وحركة م

الصفة م

الحوادث م

من العلل الثابتة التي بسببها او بشرطها صح صدور الحوادث المتغيرة عنها كالعقول صدور الحركة

اذ وجوده الزمان لكن م تمامه لم يحصل العلة التامة لابد ان يتحقق التحقق بين تمامه وبين وجود المعلول اذ يلزم تخلف المحال بالبرهان فالزمان اذا كان علة للآن فلا يلزم ان يكون الآن معه في جميع زمان حدوثه بل يكون هذا المستحيل ما عرفت لكن ان يتحقق مع تمامه بلا فصل وهو كذلك فالزمان وان كان متقدما على الآن لكن لا يلزم من علته له تخلف المعلول عن علته التامة الذي هو الممتنع كما عرفت هذا هو السر في صيرورة الحركة واسطة بين الحادث والقديم اذ بها يحصل التقدم مع عدم التخلف فيحصل الارتباط المذكور ولو لم يكن مثل هذا الامر لما كان يحصل هذا المعنى كما لا يخفى فان قلت نقل الكلام الى علة الزمان ونقول ان علة هذه القطعة التي قلتم انها علة الآن الذي هو علة حدوث زيد اي شيء هو فان كانت القطعة السابقة او الآن الذي هو نهايتها فيلزم ان يحصل تمام هذه القطعة بعد القطعة السابقة وفي الآن الذي هو نهايتها بلا فصل على ما عرفت بل تعلم بذلك ان هذه القطعة السابقة مع اجزاء هذه القطعة اي نصفها مثلا ونقل الكلام الى نصفه نقول ان علة كل نصف القطعة السابقة عليه مع نصفه وهكذا ولا يخفى انه على هذا الايراد الاشكال الذي اورده هذا الفاضل على الجواب الذي ذكره الشيخ ثم لا يخفى ان حل هذا الاشكال لا يتوقف على الحركة بل انه يحل بالزمان لكن الحكماء لما اعتقدوا ان الزمان مقدار الحركة لا بد لهم من القول بالحركة السرمدية والجسم السرمدي واما المتكلمون فلما لم يقولوا بان الزمان مقدار الحركة بل جوزوا ان يكون امرا وهميا منتزعا من بقاء الواجب قديم في نحو من ذلك لا يلزم عليهم القول بالجسم القديم في تصحيح الارتباط بين الحادث والقديم بل قد عرفت انه بمجرد ثبوت الزمان يحصل هذا الارتباط والزمان امر وهمي ليس موجودا في الخارج حتى يكون قديما ويلزم قدم بعض اجزاء العالم الذي هو خلاف الملتين على ما حققه وقد اطنبا القول في هذا المقام في تعليقاتنا على الشرح الجديد للتجريد فليراجعه من اراد الاطلاع عليه ثم قال الفاضل المذكور بعد ما نقلناه عنه واعلم ان احدا ما حقق في هذا الباب ما هو الحق الصواب سوى ما قال بعضهم ان الحوادث باسرها مستندة الى حركة دائمة دورية ولا تفتقر هذه الحركة الى علة حادثة من جهة ثباتها وعدم انقطاعها مستندة الى علة ثابتة ومن حيث حدوثها كانت مستندة اليها الحوادث فان قيل من القضية المتعارفة عند المتكلمين ان كل حادث فله علة حادثة علمت المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض له الحدوث من حيث انها امر ونظيره الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان معناها الحدوث والتجدد فاذا كان كذلك فالحدوث والتجدد مقتضى ذاتها فلا يحتاج الى علة غير نفسها ومعلول النفس

القطعة م

واثبات الشيء لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجد ما جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي حدوثه

ذاتيا فتح ظلم نفى تعقل الا ان يكون علته حادثة ولم لا يجوز ان حينا عن تسلم بكونه حادثة بوجوب جميع اجزاء العلة الا انه فلو
هو نفس هيئة التجدد والتغير فلا حاجة الى الحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير وايضا كالحركة الحادثة حيدان ما لم يكن
بخلاف الحركة الدورية الذاتية وحدوث العلة اى تغيره الا المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا يلزم اولا
لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الذاتية فالحاصل ان كل واحد من التغيرات شىء ما حقيقته هى نفس التغير والانقضاء
فدوام الحدوث التجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والحوادث التي
هى التغير والحدوث بين الحركة ولهذا اعتبرها قوم بانها هوية مستتبع ثباتها لذاتها انتهى وهذا احوج ما قيل في هذا المقام
وبه يندفع كثير من الاشكالات انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الجواب من الضعف وعدم الاستقامة بحيث لا يخفى
اذ سبب ان الحركة هى نفس التجدد والتغير لكن هذا التجدد والتغير اما قديم او حادث فان كان قديما فكيف يكون
علة للحادث وكون هيئة التجدد والتغير غير مجد اصلا اذ القديم لا يمكن ان يكون علة للحادث التى كان هيئته
حادثا فلا بد له من علة حادثة والفرق بين حادث وحادث مما يبطله العقل الصريح قطعا والقول بانه لا حادث
ولا قديم ايضا كما ترى وان كان له جهة قدم وحدوث فمن جهة الحدوث لا بد له من علة حادثة قطعا ولا يخفى
ما في قوله والا لم يصح اسناد الحوادث الى الحركة الذاتية فظهر ان هذا الجواب ليس الا مجرد عبارات وتخيلات
شعرية بل سفسطية ولا حقيقة لها ولا محصل ثم قال القائل المذكور بعد ما نقلنا ملخصا اقول والحق عندى في تحقيق الارتباط
بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل يقدح من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا
قدم الا مثبته ما صنف البارى تعالى بكلا معنيها المعقول هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او تدريجا
اولا ودفعا فالحقيقة الحادث التدريجي والخارج من القوة الى الفعل بوجه من المقولات فيها الحركة واما نفس
الحركة فهى امر نسبي هو تجدد التجدد وحدوث الحادث لا هو حادث فذلك الشيء اذ ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن
نفسها بالذات في وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في الجملة ايضا
له والعلة الموجبة يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا اقل وجودها اقوى من وجود معلولها
الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية ذاتية الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى
العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر المتجدد الذى ليس له بقاء وجود لا يصلح اصلا عن كونه قديما وانما المهية الكلية ان دون

غير مجعولة ولا حاجة لها الى علة باستمرارها الرابع انا مهد بهيئات فى كتبنا ان جوهر الفلك بصورته الطبيعية جوهر متجدد
بان يحسه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية هى الطبيعة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم بقوله
عليها فدفعه غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة ليس مستقيم انتهى كلامه ولا يخفى ما فى ايراده الثانى اذ لا يلزم
ان يكون كل جزء من اجزاء العلة التامة للموجود موجودا بل يكفى عدم وجود الفاعل فقط وكذا ما فى قوله واما المهية الكلية لم
آه اذ عدم مجعوليتها وعدم حاجتها الى غيرهم مسلم كيف لا وهم باسرهم يقولون ان طبيعة الصورة مشتركة فى علية الهيولى
واما ايراده الرابع ففيه بعد فرض تمامه من عليه كما بان كلام من المجيب لا يناسبه اذ لا يكون لا يكون مراده
العلة القريبة للحركة اذ دفع الاشكال عن من توقف على هذه الارادة كما لا يخفى ثم قال هذا القائل بعد ذلك فالحق
الحقيق بالاذعان والتصديق فى هذا المطلوب الذى طارت منه عقول الدهماء وحرت فى بيانه السن الفضلاء انما استند
به وادى قياس الحكمة مفصل لم يوجد سواه الا ما لسخته الذات والهوية هو تجدد وجود الطبيعة الجسمانية التى لها حقيقة عقلية
عند الله وصورة مفارقة فى العالم الربانى ولها هوية انسانية متجددة فى الهيولى التى هى محض القوة والاستعداد فى
لا تجدد الطبيعة المادية السارية بانحاء اتصالها فى جميع الاجرام والمواد وبرانها كثيرة وبهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها
الحدوث لكن تجددها هو التجدد والحدوث فتكون الوجود بحت وصفه لا يكون مهيته كانت الاشد والاضعف
فان الذى يشتد الاصل الطبيعة المشتركة حسب الوجود فكذلك بعض الوجودات متجددة الهوية مع انها الصفات
عارضة لهويتها وان كانت زائدة لمهياتها فى العقل حسب التحليل فنشأ الوجود الجسمانى من منزل الدوام
لخفى لا يكون الا التدريج الحصول كما اقول ان مهيته تقتضى التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجوده بخلاف
الاشكال فى بانه تصور طبيعة من هذه الطبائع مهيتها ولا لخطر ببال التجدد والحدوث كيف يكون من الصفات
الذاتية لها بل ذلك الاشكال ينبنى على انه من مهية الشيء وكون وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل فى
الذهن لانه متخصص بذاته وكل ما يحصل فى الذهن يقبل العموم والاشتراك فنحو حصول الوجود فيه كان الخارج كل ما زاد
ذهنا وهو ممتنع لوجود ما الفتاح هذه المسئلة واستبدل القول فيها عند عدم الشيخ فى الفتاح ما ذكره هنا بيانا
الشيء واستيعاب ما ذكر انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره بعد فرض صحته واستقامته لا يشفى العليل ولا يروى الغليل اصلا فى
هذه الطبيعة المتجددة التى بعينها الوجود التدريجى الذى زعمه كيف هى العلة بان وجه صح عندهما ارتباطها بالقديم

الوضعية

لم يكن

فان كان بنحو ما نقله من المحب السابق من ان معنيه انه ان كان بكذا او بغيرها فلا حاجة له الى علة حادثة فقد
عرفت حاله مع ان هذا القايل كيف يمكن ان يجزان الوجود التدريجي ليس في انه الا التجدد والتجزء ان كان
باعتبار ان هذا الوجود لا يقبل الدوام لمحض قصور هويته عنه وبذلك يكون ممتنع الحصول كما يشير اليه قوله فتفطن هنا
الوجود آه فضية ايضا ان هذا جزء نام في هلا اذ لا شك انه يميز من في هذا الوجود التدريجي الذي حسبه جزئيات حادثة
فلعلها ان كانت من ذات الوجود دائمي مستمرة ازلا وابدا ان عنه فيلزم ان يكون تلك الجزئيات ايضا كذلك وان كان
غيرها فينتقل الكلام اليها وهذا الكلام يظهر ما يقولون في تصحيح حدوث العالم ان الممكن لا يقبل الوجود الازلي وفيه ما فيه.
وان كان بنحو آخر غير ما فيهم فيحتاج لعطف فيه فيثبت **قوله** [illegible] وهو الفصل الاول من المقالة
التاسعة **قوله** بعد ليس مطلق اي لا يجد عدم في مادة خاصة كما يشير اليه بعد بذا اعتبار الحادثة بعد عدم مطلق اي مع
[illegible] الوجود بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات ليس لها الا الكافهنا الذاتي الا عدم خارجية
بخلاف الكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع ليس لها عدم في نفس الامر
بل حيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب الذي له في الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة قوله فكان
ههنا شبهة تندفع بذلك وهي ان امكان العدم لمعلول الاول مع استحالته في الواجب ينافي التلازم بينهما اذ امكان الملازم
يقتضي امكان اللزوم فيلزم امكان الواجب وهو مع دلالة [illegible] ذكره بعض المتأخرين بان الذي يلزم في الكتاب بالقياس
الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب لذاته انما المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان الذي هو بالقياس الى الغير انما يتحقق
بين شيئين لا يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية فالواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين بعضهما [illegible]
ان يق ان المعلول وجودا ومهية فالذي يتصف بالامكان هو مهيته وهي بلا علاقة لها انها مع الواجب والذي يتلازم
والذي يتصف باللزوم هو الوجود وهو واجب بوجوب [illegible] الذاتي والامكان له من هذه الحيثية بل من جهة المهية
فالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن انتهى كلامه ولا يخفى ان تغيير المطلق بما ذكرنا لا سبيل مع وجود [illegible] من
كلام الشيخ وفيه مناقشة ايضا في قوله هو الوجود لا غير آه لان في نفس الواقع [illegible] الوجود والعدم فيه [illegible] لا الوجود
فقط وهو ظاهر بما اورده على بعض المتأخرين فغير وارد وافراد ذلك البعض ان الممتنع جواز انفكاك الملزوم عن
اللازم في الواقع او بالنظر الى الملزوم وحيثما نحن فيه لا لازم ثم فرق ذلك في عدم الممتنع وانما الكلي بالنظر الى ذاته

لا بالنظر الى الواقع والممتنع الاول كما لا يقتضي امتناع [illegible] كذلك لا يقتضي امتناع عدم الواجب [illegible]
انه لو [illegible] المتحقق [illegible] كما لا يخفى وعلى هذا الا [illegible] لما ذكره
هذا القايل ايضا وما ذكره من الجواب فساده اظهر من ان يخفى **قوله** فان المعلول الى في نفسه ان يكون ليس آه مثل
لما ذكران الابداع هو تأييس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي هي لها الحدوث الذاتي بان
المعلول في حد نفسه اي مهيته ان ليس له وجود ولو من علة الموجبة ان يكون له وجود والذي للشيء في نفسه اقدم
من الذي له من غيره عند الذهن تقدما بالذات لا بالزمان فكل ممكن ايس بعد ليس اي موجود بعد عدم بعدية
بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مع كيفية امكانها الذاتي تصدر دائما عن العلة فليس لها
الا الحدوث الذاتي اي المتأخر عن العدم الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى آخر وهو
سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فكل ما لم
[illegible] لم يكن مهية اصلا ولهذا [illegible] الفاضل ليس الا الوجود والمهية تبع له كما استقر عليه راي المتأخرين سيما [illegible]
ماداكان الامر كذلك فما معنى تقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشيء وان كانت تابعة لوجوده في
الواقع الا انه بحصى عندهم لكن العقل ان يلاحظها لنفسها ويعتبرها مجردة عن الوجود فاذا لوحظت المهية في نفسها
يحكم عليها بسلبه عنها اذ انها سلبا كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة في الوجود
او العدم وبعده مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات
انما يكون اذا كان المنظور اليه هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في الواقع ولا تقدم فيه على المهية والمهية هي
الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها في نفسها ان يكون معدوما وان
كانت مستوية [illegible] كما ليس لها في نفسها ان يكون موجودة والا كانت واجبة لا ممكنة فضرورة [illegible] الممكن
في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة انتهى كلامه لا يخفى ان الاظهر ان يق ان الشيخ لما ذكر ان [illegible]
الوجود [illegible] الى العدم هو الذي يسبقه الابداع اراد ان يبين صدق الابداع عليها ثم ما ذكره في جواب
الاشكال الاول لا يحصل له اصلا لان الوجود اذا كان هو الاصل في الواقع وكون مقدما على المهية فيه كما لم يكن الذي
يتقدم المهية على جميع ما هو خارج عنها في الوجود وكذا تتقدم بعض حالاتها كالامكان وكونه على الوجوب كان

سفاه انها متقدمة عليه الرجحة في الواقع هو خلاف الواقع لما عرفت ان الوجوب متقدم عليها في الواقع وان كان
سفاه انها متقدمة في الملاحظة فيمنع هذا التقدم ليس بلازم في الواقع اذ يجوز ان يلاحظ الوجوب اولا ثم المهية والامكان
وذكره على الوجوب وكذا التقدم العدم عليه في كتب هذا البحث الحدوث الذاتي مجرد ان العقل يلاحظ هذه الصفات
اولا ثم يلاحظ الوجود وان كان سفاه الى اخره فيكفي في اثبات الجواب ان يكون المهية وان كان في حال
العدم لا يثبت لها شيء من نعتها اذ المعدوم يسلب عنه جميع الاشياء في نفسه لكن ثبوت نعتها لها ليس يتفرع على الوجود
اذ الذاتي والذاتيات ليست مجعولة واذا كانت ثبوت نعتها لها غير متفرع على وجودها فلا يجري فيه ان الحكم العقلي بتقدم
ثبوت بعض احوالها على ثبوت الوجود لها في الواقع اذ ثبوت الشيء لشيء ليس فرعا على ثبوت ذلك الشيء الا
هو مستلزم له بدا او لا يكفي ان هذا الاشكال وان لم يكن دفعه بما ذكرنا لكن يتجه على الشيخ منع المقدمة التي ادعاها
ومن ان الذي ... متقدم عند الذهن ما الذات في الذي يكون من غيره ثم قال في الفاضل مستدلا ... عنه
بهذه العبارة وذكر بعض المتاخرين له وجها اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون
له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه ... فان تخلف وجود
المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة تلك العدم فان ... لم يكن له في تلك المرتبة كان له
العدم واللازم الواسطة ... للعدم الا سلب الوجود فاذ ... ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ...
فيها ... نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف بذلك
كونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون متصفا بالوجود ولا
بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا
من وجود الاخر ولا متقدما عليه لانه كما ان المتاخر بالزمان يتصف بالعدم في ان وجود المتقدم لكن ...
المرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان
واللازم ... في ذلك الزمان عن طرفي النقيض ... واما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم الاتصاف بالعدم
في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف كما لا يخفى ... ذكره ... افاده هذا الفاضل
من جواز ارتفاع النقيضين ... الامر كما ذكره ... هذا الفاضل لجواز ارتفاع النقيضين

فان خلو المرتبة من النقيضين معتبر انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة فيرجع كلامه وقد تفطن من هذا ان الممكن ليس في المرتبة
السابقة الا الامكان للوجود والعدم فلو فرض في المرتبة العدم يجب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا
فلا ... ما ذكره اقول اما ما ذكره الشيخ من ان المهية الممكنة بحسب ذاته فهو ان مهية الممكن وان لم تخل من احد طرفي الوجود والعدم
لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي من كل ما سلكت ولو بطرفي
النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها من كل شيء هو في نفسها وان كان من حيث ثبوته لها
نحو من انحاء الوجود متقدما على سائر الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم
والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبلا لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لا نفس سلب الاشياء عنها في
تلك المرتبة فلتقدمه على سائر الاشياء صح عروض الوجوب وغيره لها لكونه ... نحو من الوجوب وان كان بحسب السلب صح
تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان
الممكن في نفسه ليس اي ... الوجوب وغيره من الصفات من حيث اعتبار ذاته ... ولاحظ العقل مجردا عن غيره في ...
بخلاف الممتنع فان مهيته تقتضي العدم في الواقع في كل وجه لا في جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجوب
في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجه الذي ... في الواقع ... واما
الوجه الذي ذكره هذا الفاضل من كون الممكن معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة ... وجه ... كالتكيف
يكون ... الممكن لما كان متضمنا ... الوجوب مع قصوره عن الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو السعة الذي
هو امر عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجوب الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر ... الايراد الذي ذكره لان السلوب
والاعدام صادق على الموجود المتاكد الوجوب ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجه ... هذا الوجه اذ لا يصح
... ان الممكن معدوما مطلقا في مرتبة وجود علته وان صح ان يقال ان عدم مطلق في مرتبة ... في الوجه الاول ... الذي
افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما ذكره ... سلب ... بها كالكتاب والامكان
عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان ليس بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب
لكنه ... ليس الانسان في مرتبة ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا في
الواقع ولا في مرتبة ... سلب وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها وان كان ... لكن لا يلزم منه ارتفاع
النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعم فانه اذا كانت المرتبة ... الوجود فيصدق قول السلب فيها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين صادقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فان ... بطرفي النقيض لم يكن ايجاب ... حمل
... فاذا كان الوجود ليس في تلك المرتبة سلب ... في تلك المرتبة ... سلوبا في تلك المرتبة فاذا سلب الوجود
عنها صدق النقيض عليها ... قولنا المهية في تلك المرتبة موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة اي قولنا ليست المهية

فيها موجبة فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء التي ثبت في ذاتها ولا ذاتياتها
فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم خلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم نقيض الوجود بالحمل
المتواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم رفع النقيضين في المرتبة [illegible]
اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا موجودا ولا معدوما ولم يلزم ايضا كون شيء في اي مرتبة كان عدم الصدق عليه انه موجود
ولا انه ليس بموجود فان القضية السالبة اي قولنا ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود صادقة ونقيضها اعني
قولنا هو موجود فيها كاذبة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا ق وههنا كلام يجب التنبيه
عليه وهو انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب
وجوده في الواقع وكل سلبه عنها لا يوجب سلبه مطلقا فسلب الوجود عن الماهية متى في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه
في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان المعلول في مرتبة ان ليس اي صدق عليها في
تلك المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان جوز صدق السلب الذي كون الواقع في المرتبة بلفظ
التحصيل المعدول فلم يقل المعلول في نفسه الوجود او الكون ولم يطلق العدم او الكائن [illegible]
[illegible] يسلب انه صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود في الواقع من العلة وكلا القولين صادق
لاختلاف الحيثية انتهى كلامه **وفيه نظر اما اولا** فلان ما ذكره من ان مرتبة الذات ليس لها السلب التحصيلي غير كل ما سلب وان كان
طرفي النقيض على ما ذكره الشيخ ان اراد بان هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدما على جميع الاتصافات [illegible]
السلب الذي ذكره الشيخ ليس معناه ومصداقه الا ان جميع الاشياء التي ما عدا الماهية ليس فيها [illegible] فعلا تقدير ثبوت هذا
السلب لها في مرتبة ذاتها لا يكون مصداقا الا ان الماهية ثبت لها في مرتبة ذاتها ان جميع ما عداها من الوجود والعدم ليس فيها [illegible]
لو سلم تقدم هذا المعنى على الوجود لا يجدي اصلا لان هذا المعنى لا يثبت الا ان المراد من الحدوث الذاتي [illegible] المراد من هذا السلب انه ثابت
للماهية ما عدا ما في مرتبة ذاتها وسلمنا ايضا ان هذا السلب ثابت لها في مرتبة ذاتها مقدما على الوجود وغيره مع ان هذا السلب للاول
لكن تقول ان هذا السلب ظاهر انه نسبة الى الوجود والعدم على السوية فلم يثبت الى الوجود حاجة ولا يثبت الحدوث الذاتي بمعنى تقدم العدم على
الوجود بالذات **ثم لا يخفى** ان ما هو الموافق للواقع ان الماهية في مرتبة ذاتها لا يكون لها سلب الوجود والعدم الذاتي [illegible]
الوجود والعدم من ذاتها وهذا المعنى مآل الامكان الذاتي اذ ما هو قريب منه [illegible] فان المحقق لم [illegible] في المرتبة [illegible]
العدم بحسب الاكثار [illegible] في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم الكلام والا فلا وان اثبات معنى آخر للماهية في مرتبة الذات مقدما على الوجود بما يثبت
الحدوث الذاتي غير هذا المعنى الذي ذكرنا ما لا سبيل اليه وكل ما يتوهم فهو مردود باطل وما ذكره هذا الفاضل من ان هذا السلب [illegible]
للماهية يكون من انكار الوجوب الزوال اذ ثبت قول الشيخ فلم يظهر معناه ولم ابد المحصل وهو غاية الفوائد ونهاية [illegible]
عجيبة **واما ثانيا** فلان ما اورده على هذا الفاضل من لزوم المنع في مرتبة العدم غير صحيح اذ ليس مراد هذا الفاضل جواز ارتفاع

بناء اعلى ما ذكره في سبيل [illegible] باعتبار وطور آخر بناء [illegible] بيانه
على ما هو لنا كما لا يخفى **واما ثالثا** فلان ما ذكره من لزوم [illegible]
هذا الفاضل من جواز ارتفاع النقيضين في نفس الامر كما ذكره ليس [illegible] مركما ذكر

النقيضين في المرتبة الا ان الوجود والعدم يرتفعان في المرتبة بمعنى ان ليس شيء منهما ثابتا ناعتا واطلاق النقيض
على نفس الوجود والعدم شايع وليس مراده ان النقيضين المتناقضين يرتفعان في المرتبة وكلام هذا الفاضل
صريح فيما ذكرنا بحيث لا يمكن حمله على وجه آخر وعلى هذا لا يرد عليه اصلا اذ هو حسبه بانه قوله هذا القائل يعتقده صحيحا وهو
ما ذكره من قوله والعدم نقيض الوجود بالحمل المتواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في
القضايا فالمعنى المراد منه اصلا والظاهر ان النسخة التي عندنا مغلوطة ولعله كانت العبارة هكذا وليس موجود نقيضه
بالحمل الاشتقاقي وعلى هذا ايضا لا يخفى ما فيه وبما ذكرنا ظهر ايضا حال الكلمة التي يطلبها اذ قد علم ان سلب
الاشياء عن الماهية في مرتبة ذاتها ان تلك الاشياء الخارجة ليست ذاتها ولا ذاتياتها وهذا المعنى مثلا الاشياء
معا ما بهذا وهذا الفاضل فهم ان مراد هم ان الاشياء لم يثبت لها في مرتبة ذاتها وهو غلط كما ظهر ومنع
كلامهم كيف وكثير من الاشياء ثبت لها في هذه المرتبة وهم القوم صرحوا به كالامكان والحاجة ونحوها فكيف القوم
انه يسلب عنها جميع الاشياء في هذه المرتبة ثم يعلم ان ثبوت شيء في هذه المرتبة ان العقل بعد الاتصاف بهذا الشيء
مقدما على مرتبة الوجود كالحاجة الاتصاف بالامكان ونحوه مقدما على الوجود مثل هذه الصفة يحكم انه ثابت في مرتبة
الذات وليس المراد ان الذات لما حصل وعلته سابق على الوجود وثبت لها الاشياء في هذه المرتبة السابقة
من الحصول لانه خلاف البديهة اذ لا يعقل من الحصول والعلية الا الوجود فتدبر **قوله** بل هو معدوم مقابل خاص
القيد بالمقابل لم يظهر له وجه **قوله** الاعم بما ذكره فقد عرفت ما فيه **قوله** الا ان يكون يفيده هو
نفس الوجود آه فيه بحث وبملاحظة افادة الوجود فانه من هذه الحيثية يكون اولى من منفعلة فتقدم الاقتضاء
الفاعل هذا بالوجود وهذا لا يفيده فاذا كان يفيد الوجود فهو اولى من منفعلة فلا بد الاقتضاء لازم اذا الفاعل [illegible]
هو اولى من منفعلة فكذا [illegible] اذ الفاعل ما يفيده الوجود ولسببه والحاصل ان الفاعل هو الذي يفيد وجود شيء فان
كان ذلك الشيء ممتازا كالاعراض المعينة كالحرارة مثلا يفيد حرارة اخرى فيمكن ان يلاحظ الفاعل من وجهين من حيث
وجود الحرارة ومن حيث افادة الحرارة فبالاعتبار الاول يكون اولى من منفعلة بالوجود لانه اقدم منه بالوجود على ما
يفصل الشيخ وبالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ ان الفاعل يجب ان يكون اولى بالحرارة من منفعلات يكون
حرارة اقوى من منفعلة وهذا الشيخ وبالاعتبار الثاني المشهور على ما ذكره الشيخ ان الفاعل يجب ان يكون اولى بالحرارة

فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها

بما يفيده الوجود وليس المراد ان

من مقولة بكون حرارته اقوى من متعلقه وعند الشيخ انه ليس بصواب من كل وجه بل فيه دقة وان لم يكن يشار كالتي

المهية كالحركة بحصل الحرة فح لا يمكن المغايرة بينهما باعتبار المهية بل اذ ليس بينهما فانما الكلام من حيث الوجود بل نقول

ان الفاعل بهذا الاعتبار اذ لم يتعلق بهذا المحل مرام الشيخ فافهم **قوله** وعند الغيه كان مراده ان يجز

التي في النار الكائنة من نار آخر بعيد عن صورة النار الكائنة وعن صورة النار الفاعلة وكان حدوده عن الآخر

بالواسطة **قوله** ولا يجوز ان يكون حدوثها لاجزاء استعداد المادة آه يمكن ان يكون حدوثها من الفاعل

باعتبار زيادة استعداد المادة لا بان يكون استعداد المادة موجبا لها فح لا يلزم ان يكون الا استعداد سببا

للايجاد والحاصل ان الفعل لا شك انه يختلف بحسب اختلاف القوابل فلم لا يجوز ان يكون كذلك فافهم **قوله**

وان سلمنا هذه الظنون اه كانه اشارة الى ما ذكرنا من المنع **قوله** فانه يكون للعلة سابق على التقدم الذاتي

لا محة في ذلك المعنى آه ظاهره ان العلة التي يكون ملائمة للمعلول لماهية المهية يكون حصول هذه المهية لها اولى وحصولها

للمعلول لها لان حصولها لها اقدم بالذات من حصولها للمعلول لها وفيه نظر اذ ثبوت الذات في الذهن ليس مثلا للمنير

حصول هذه المهية للعلة سببا لحصولها للمعلول لها وفيه نظر او ثبوت الذات للمعلول فح يكون معه ما عليه نعم وجه

العلة مقدم على وجود المعلول فوجود هذه المهية في العلة مقدم على وجودها في المعلول فلو حمل الكلام على ان المراد وجود

هذا المعنى انه خلاف ظاهر العبارة فيه ان تجرد هذا المعنى نادرة في بعض المعنى حتى يلزم بسببه ان يزول مطلق المساواة

وبالجملة لا دفع لمثل هذه الامور وليس ما يحث صنعة العلوم البرهانية **قوله** فظاهر منه ان هذا المعنى اذا كان

نفس الوجود آه مراده ما مر آنفا فلا تغفل **قوله** مشتركين في استعداد ما اي يكونان مشتركين في المادة

لا ان يكون استعدادهما متساويا **قوله** والآخران لا يكونان مشتركين اي لا يكونان مشتركين في المادة

كالشمس والقمر والارض **قوله** فبلوغ ان لا مساواة في التحسان لعله لا ضرورة فيه **قوله** فاذ وقد علمنا

ان هذه الاقسام التي جعلها تحت هذه القسمة من اقسام القسم الثاني اي الذي لا يكونان مشتركين في المادة

قوله وظهر في خلال ذلك انه وان كان كذلك موجود في الجزء آه قد عرفت ما فيه **قوله** ثم الفاعل المبدا

الذي آه هذا هو القسم الاول القسيم للقسم الثاني الذي قسمه الى ما تحته فتامل **قوله** وقد كان في سائر ذلك

كان من المساوية والزائدة آه يعني في سائر ذلك من المساوية والزائدة اذ ليس من الفاعل والمنفعل باعتبار

الوجود كان الفاعل اولى بمعنى القسم الذي يكون الاستئثار فيه بحسب الوجود فقط يكون الامر ابلغ في الاستعداد

اولى فافهم **قوله** ولكن يجب ان يكون لشيء في الغبنة بالفعل قوام فانه ان لم يكن قوام آه كانه اراد

للشيء ان يكون ذلك الشيء بعده وما عن امر ويكون ذلك الامر مهيا للقبوله وعلى هذا لا شك انه لا بد ان يكون

ذلك الامر متقوما بالفعل فاذا فرض انه لا يحتاج في ذلك الشيء الا الى الخروج الى الفعل فلا بد ان يكون

ذلك الامر موجودا وذلك الشيء عرضا اذ لو كان ذلك الشيء جوهرا لكان متقوما لذلك الامر وقد كان

ذلك الامر متقوما بالفعل قبل حصول ذلك الشيء فلا بد ان يزول ما بالقوة حتى يتقدم ثانيا بذلك الشيء لا ما يحتاج

اجتماع مع ذلك الشيء الى التفويض وهو خلاف الغرض اذ الغرض انه لا يحتاج في قبول ذلك الامر الا الى الخروج الى

الفعل فقط فان قلت اليس الشيخ ذهب الى ان صور العناصر باقية في المركبات فقد جوز حلول المقومين في محل

واحد قلت لعله يجوز ذلك حيث يكون محل الصورة المقومة الثانية شركة غيره واما اذا لم يكن محلا شركة غيره كما هنا

فلا ولعل الفرق بينهما لا يخلو عن الخفاء فان قلت اليس الهيولى تقبل الصورة الجسمية والنوعية فرضا شركة غيرها

قلت على تقدير كون الصورتين حالتين في الهيولى نقول الكلام فيما اذا كان شيء متقوما بالفعل موجودا ثم حصل

بعده فيه مقوم آخر له مع المقوم الاول والهيولى بالنسبة الى الصورتين ليست كذلك اذ الصورتان حاصلتان فيها معا

هذا ولا يخفى ان ما ذكرنا فرض المراد بالاستعداد اذ فرض البعض ان الهيولى بالنسبة الى الصورة الجسمية بانها مستعدة لها

دون تقومها بالفعل وبهذا الاستعداد يعد المعنى ليس فيها لكن يجيء ان الشيخ في هذا الفصل الثاني لم

يذكر حال العنصر الذي هو الهيولى بالنسبة الى الصورة مع انه بصدد تفصيل اقسام العنصر والهيولى من الاول في العنصرية والاتم

في المادية الا ان يقال انه احال حالها على الصورة وهو كما ترى ولعله ذكر اتفاق ان الهيولى الاولى مستعدة للصورة

فههنا جعل الاستعداد بمعنى آخر لا يخلو عن بعد **قوله** فاما ان يكون الشيء ليس مع تقومه مع مضافا اليه فيكون عرضا وهو

المطلق **قوله** او جوهرية لم يجعلها المركبة الجوهرية التي جعلها مرادها ما ذكر اتفاقا من انه يتقوم في جوهر شيء كالخشب

بالنسبة الى السرير الاولى ان يحمل على ما هو مستقرة فيه فساد الصورة الجوهرية سواء كان من ذاته كانقلاب الماء هواء او النفس

مستعدة كالنفس بالنسبة الى الصورة الحيوانية لا ان هذا من باب قوات الامر الذي يذكر بعد هذا القسم لان ما ذكره بعد هذا القسم

قوات امر عرضي وهذا قوات امر جوهري لكن الاولى ان لا يقيد الامر بالعرضي فيكون قوات الامر الجوهري ايضا مما ذكره

من الحركة تحصيل مثل النقص في الجوهر والذات كالكيفي [بالجوهرية] **قوله** قوام فاي رفعه والجنبة بما سلا دخل في العلم
لان في الحركة الغير يزول عرض ويحصل آخر **قوله** ولم يعقوا الحكماء ان القوام بالذات انما هو للاشخاص آه وهذا
قال ان الكلي الطبيعي انه جزء من الطبيعة الا ان يقول اي فاله **قوله** فنقول قد جرت العادة بان يتوسع آه
لا يخفى ان امثال هذه المباحث مما لا يليق بالحكمة وليس لها كثير وقع لكن فوائد الشيخ تطويل الكلام في امثال هذه المقامات
مع ان ما ذكره من انه لا يقال كان من الانسان كاتب انما يصح في ... **قوله** فانهم لا يقولون انه كان عنه اه حاصله
انهم يعتبرون في مفهوم الكون عن الشي بعد ذلك الشي فاذا كان الموضوع لم يتحرك ولم يتغير لم يقولوا بالكون عنه بل انما
يقولون في مثل هذا الموضع انه كان عن العدم اذ العدم قد يعبر بها الوجه كما يقولون عن غير الكاتب كان الكاتب
واما اذا تغير الموضوع فيقولون بالكون عنه فلا يقولون فيه بالكون عن العدم اذ العدم نفي لا يصلح لان يسند اليه الكون
عنه لكن في الصورة الاولى يسندون اليه بالضرورة اذ الموضوع كان لم يصلح لذلك بناء على عدم تغيره واما في هذه الصورة فلما
كان الموضوع صالحا لذلك فلا يقولون عنه تجوزا اذا لم يكن العدم اسم كالعدم العلم فان له اسما هو الجهل فان وجد
ذلك اذ لو كان للعدم اسم قد يناسب الكون السابق اذ لم يكن العدم والنفي فيه صريحا فيقولوا عن نسبوا الكون اليه
واما العدم الصريح فلم يسندوا اليه الا بالضرورة هذا وقد قيل في شرح هذا المقام اما الوجه في الاول وهو جريان العادة
بقولهم كان من المشابهات عدم قولهم كان من الانسان كاتب فهو ان كلمة عن دالة على ما وصفت لمعنى المجاوزة
وهذا الموضوع في هذه الاشياء لم يتحرك الكون اليه ولم يتغير فيقولوا لاجل ذلك لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عن
الذي يكون بل انما يقولون وانما يطلقون كلمة من اذا كان الكون يكون عن عدم زماني فان السابق من الاب
من الاسرة بخلاف الكاتب فانه غير كون من الكاتب بالجملة ما لم يكن كائنا من اعدام اللكان فلا يقال عنه كذا وكل
ما كان كاسما معا اسما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه او من نفس الموضوع ووجه هذا الاشتراك ويحصل العلم
او اصار سمي باسم محصل قبل كان من الا عالم عالم فهو اولى من ان يقال كان من الجاهل عالم انتهى كلامه ولا يخفى ان كلامه
لا يستقيم اصلا وهذا ان سببه لم يفهم كلام الشيخ وحمل النسخة التي وقعت له بالسهو فيه **قوله** واما الصورة فلا تسلب العالم
قد منع اذ قد لا يحصل جسم حادث او بناء اذ حيوان ونحو ذلك **قوله** قد تبين لنا في مواضع اخرى انه لا يجوز ان يكون من وجه آه
هذا لم ولم يقم عليه برهان غاية الامر ان يسلم انه لابد ان يكون في الشي جهتان بهما يكون فاعلا وفاعلا لشي واما انه لا بد

يجوز وانه الى عنصر وصورته فلا قبل لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشي والقوة ههنا بمعنى الامكان والامكان
بما هو امكان لا يقتضي حصول الشي فلابد لحصول الوجود من امر آخر يقتضي ذلك وهو المقتضي للوجود وهو معنى الفاعل فلا بد
ان يكون لشي واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا وكل ما يعتقد بامر لكن لا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو قابل
فان قلت فما تقول في لوازم الماهيات البسيطة حيث يكون مقتضيه بعينها ما يتصف به من اللوازم فالفاعل
والقابل هناك شي واحد قلت المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه بكون النسبة معها بالامكان فهو الذي لا
يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشي فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته
ان معنى فيه في البسيط شي واحد فالمغالطة ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف
ولكن هذا في ذكرك يغنيك عن تكثير هذه المواضع انتهى كلامه وفيه نظر لانه اذا جوز ان يكون الشي مقتضيا لما
لما يحل فيه فلم لا يجوز ان يكون مقتضيا له بشرط فاذا وجد ذلك الشرط كان يحدث الحال فيه واذا لم يوجد لم يكن فكان
نسبته اليه في الحال بالامكان مع انه يكون فاعلا له من غير حاجة الى امر آخر فيه والحاصل انا نقول ان قوله المراد من العنصر
ما لا يجب حصول المقبول فيه بكون النسبة معها بالامكان ان اراد ان المراد بالعنصر ما يكون نسبته الى المقبول
بالنسبة الامكانية من دون اقتضاء صلاح فمسلم ان العنصر بهذا المعنى لا يمكن ان يكون فاعلا له
لكن لا يفهم لانهم يقولون في كل شي لا يكون لا زمانيا ان يكون ذلك الشي فاعلا له بل يوجبون ان يكون فاعلا
آخر وعليه الاتيان ذلك اذ يجوز ان يكون في بعض تلك الاشياء اقتضاء ناقص بالنسبة الى ما يحل فيه وان اراد ان
المراد به ما لا يكون فيه اقتضاء تام فنقول اذ جاز ان يكون في المحل اقتضاء تام بالنسبة الى ما يحل فيه من دون
احتياج الى امر آخر فلم لا يجوز ان يكون فيه اقتضاء ناقص بالنسبة اليه فهذا ان لم يكن اولى من الاول فلا اقل من ان
لم يكون انقص منه وبالجملة الفرق بالاقتضاء ظاهر التكلف واضح لا يشهد به بديهة ولا برهان ثم قيل
نقلا عنه فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات في احوال بعينها لا لاجل سبب منفصل
الحركة لكن تلك الحركة انما تكون في مثل هذه المواضع ان الشي يحرك البنية بعينه فيتجه ان ما هو المحرك
ما هو المتحرك حركة واحدة وهذا الظن فاسد ففي مواضع من كتب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شي واحد
فاعلا وقابلا لشي واحد من جهة واحدة فيجب ان يكون ذاته متجزئة بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل

من العناصر فى قوله ما كان من العناصر والعوامل اى مثل الافلاك وغيرها لا المخ العرضية وهو الاربعة التى تحت الفلك
اذ ما من جسم الا ويوجد فيه حيث قابل لما يحدث فيه اذ الظاهر ان قائم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل
بعيد فى عليه انه محض بالقياس الى ما يحدث فيه ثم اذا حركت الاجسام لا لابد بعض كان الفاعل والقابل جميعا
غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها عين ما هو المتحرك فلابد فيها من تركب من عنصر وصورة واعلم ان
البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتى القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته استنع
سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة
مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالى باطل والا لم تكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما
ان يكون له مكان او وضع او حالة غير معلومة ما يقع الحركة فيها طلبا له او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك
المكان وما يجرى مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة الى طلابه فاذا وصل اليه يسكن فلا يكون
الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك استنع السكون واللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها
لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسم كالجنس طبيعة نوعية واللازم باطل وان تحرك لانه جسم
مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة وفرض فى الوجوه الثلثة بعد الاول
بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا تحرك الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبة لمكان معين
منتهى اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته فتحركا بذاته وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه قلنا فلتسم
ان الطبيعة انما تقتضى الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملائمة فتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد وكذا
الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملايم والحال ان كانت فى الحالتين معلولة لما متوقفة على شرط لا يكون
ذلك لا لحجاب لعدم ذلك الشرط فنقول اذ جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الجسمية لذلك التحرك بشرط
حصول حالة منافرة فتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وذلك لا يمكن
ان يدفع ذلك الا بان يبين لو كانت الجسمية اقتضاء لطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا ابعد المحجة الى ما فلان
يحتاج فى تقرير تلك الطرف الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وجلو
اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما صورته الجسمية فلانه فى افادة البرهان

المقالة الرابعة

يعنى وان لم يكن العلل الاربع مجتمعة فى جميع العلوم لكنها متفرقة فى العلوم فلابد ان يبحث عنها فى هذا العلم اذ مبادى
كل علم يستصحح فى هذا العلم ولا يلزم ان يكون الجميع حاصلا فى الجميع وهو ظ **قوله** ولو كانت بجملتها فى علم واحد الخ
لا يخفى ان هذا الكلام ليس مناسبا بالسياق لبحث اذ كان الكلام فى ان هذه العلل علل لما يكون وان لم يجتمع فى جميع
العلوم حتى يكون من الامور العامة الواقعة فى موضوعات مختلفة للعلوم لكن ذلك لا ينافى ايرادها فى هذا العلم الا
يلزم ان يكون ما يورد فى هذا العلم مبدأ لجميع العلوم بل المبادى المختصة بالعلوم الجزئية التى يبحث عن وجود
فى هذا العلم وظاهره ولا يناسب ان يبين انها وان اجتمعت فى علم واحد فلم يكن فى قوة ذلك العلم ان يبحث
عنها من حيث وجودها بل انما هو على فيه هذا العلم الذى لم يكن بصدده كما لا يخفى **قوله** وعارض المشترك اى
للموجود الذى هو موضوع هذا العلم **قوله** لكان افضلها علم الغاية قيل لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات
العلوم الثلثة لان العلة الغائية هى التى جعلت سائر العلل عللا كما علمت وجد شبهة ان يكون ذلك العلم الباحث عن
الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هى العلم بغايات الاشياء وعللها الغائية التى بها تتم وجودها فان المادة
يكون وجودها بالقوة والصورة الحاصلة من الفاعل فى الفاعل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا
بالغاية والشئ مع تمامه اتم وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة بالحقيقة
قوله فى الامور التى تخص بالهوية اى بالوجود **قوله** فمن ذلك بالعرض يحتمل ان يكون
المراد بالعرض مقابل الجوهر اى يكون الاتحاد بحسب العرض كالكيف والكم والاضافة وهكذا ويحتمل ان يكون
المراد مقابل الذات وهو الظاهر بالنظر الى العبارة حيث قابله على الواحد بالعرض وقال فى مقابله واما الذى بالذات
لكن الاول اولى من حيث المعنى اذ الاتحاد فى الجنس والنوع ايضا اتحاد بالعرض بالمعنى الثانى اذ الانسان والفرس
وزيد وعمرو اتحادهما ليس بالذات بل بالعرض وهو ظاهر فلو حمل الكلام على المقابل للجوهر وجب ان لا يراد به المعنى
المصطلح للذى بالعرض بل يراد به ما يكون الاتحاد بحسب امر زائد كما كان انما يناسب ذكر ما هو هو بالخواص بعد
بالذات فافهم **قوله** ومنه غير بالعرض فى الاعم على قياس ما سلف **قوله** والجزء غير بالذات مثل يكونا
نوعين مختلفين غير مشتركين فى جنس او بان يكونا فردين من نوع واحد بناء على ما قاله ان التشخص هو مجرد
النوع باعتبار الوجود ثم لا شك ان بعضهم اليه شئ آخر **قوله** فيشتمل ان يجمع الشبه فى موضوع واحد اى ان هذا ليس

وبهيار ولا بانيا وكان الاستقراء والتفتيش يكفيان به **قوله** ووجه دخول العدم تحت السالبة غير وجه دخول
الضد تحت العدم لان دخول العدم تحت السالبة باعتبار انه سلب خاص اذ فقد فيه باستعداد ودخول الضد تحت العدم
ليس كذلك اذ ليس الضد فرد العدم بل الضد امر وجودي يلزمه عدم فتغاير الوجهان **قوله** او في وقته اه
لان وقته لم يجئ اه كان الظاهر ان يقال او في وقته بدون او وكانه بدل الاول في قشر وح يكون معادة عادة على
انه اظ **قوله** لا لعين بل لعين الواحد اذ بالنسبة اليها يكون الحصر مفقودا تماثله الافعور وانما علق الى العين
فكم حكم الانسان بعينه **قوله** فان تضادت الشجاعة التهور اي في الملبنة **قوله** بل انما تضاده لعارض فيه آه
هذا انما يتم في التقابل اذ ليس بين المحمودية وبعضه وبين المذمومية والرذيلة تضاد بمصطلح لا يخفي ان تضاد الشجاعة
والتهور لا يلزم ان يكون بمجرد ذلك بل يمكن ان يكون تضادهما باعتبار المعنى الحقيقي اي الموجودين اللذين
لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد لكن لا يعتبر بينهما غاية الخلاف كالحكم بالتضاد بين السواد والحمرة والصفرة ونحوها
على الشايع المصطلح فهذا اولى مما ذكره الشيخ ولعل الشيخ لم يذكر هذا الوجه للظهور **قوله** والا فربما تشابه
فيه شيء من صور شتى على سبيل التجوز والا فلا يكون على شيء من صورة نوع في صورة نوع آخر كيف وصور الانواع بسيطة
قوله وذلك لانه يصدق ان يقال آه يعني لما ذكره من ان الضدين يكونان على طرفين احدهما ما يكون
منهما متوسطة والآخران لا يكونان كذلك وبان لصدق مع التضاد الذي هو غاية الخلاف على القسم الثاني انه لا يتوهم
حيث يتوهم ان غاية الخلاف انما يتصور اذا كان في البين خلاف اقل **قوله** لانه ان كان بين اثنين لكل واحد
منهما غاية البعد عن الآخر لا يخفي انه يمكن ان يكون افراد نوع منحصرة في اثنين ويستلزم عدم كل منهما وجود الآخر
ولم يوجد بينهما غاية الخلاف التي توجد بين السواد والبياض مثلا بل يوجد بينهما مخالفة كمخالفة البياض والحمرة ونحوهما
اي مخالفة مع مشابهة ما لا بالفعل من دليل **قوله** فيكون المخالفات للواحدة من جهة واحدة آه فيه منع لم لا يجوز
ان يكون لصورة واحدة بسيطة مخالفة بالذات لصورتين وكان مخالفتهما لها في مرتبة واحدة بحيث لا يتصور من المخالفتين
تفاوت في الاتم الابعد لابد ان يكون المخالفات متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة الا يرى
ان البياض كما يخالف الحمرة مثلا واللون الآخر الذي بعده من البياض كبعد الحمرة مع ان الحمرة وهذا اللون ليسا نوعا
واحدا بل هما نوعان مختلفان والقول بانه لا يوجد نوعان كذلك بالنسبة الى البياض خلاف الواقع كيف وقد صرح القوم

على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لعدم الاتحاد ولانها امر اضافي
والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس القابلية لها بل تلك الصورة عبارة عن معنى جوهري يلزمها تلك القابلية
اذا ثبت ان الجسمية امر طبيعية واحد الاتحاد بين الطبائع ان يكون مختلفا في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم الا ان الصور
المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم ان كان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة
الجسم فهذا ان الجسمية ليست علة لما يحركه ثم لا يجوز ان يكون من مادتها المخصوصة فان حيثية المادة قابلية ليست فاعلية كان
رجوعا الى الحجة الاولى اقول في الاعتراض نبايه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا في الحجة الاولى بالاخذ في ارادة بعد
ما يمكن وجهها ما سوى مذكور في هذا الشرح ولم فقد دفعنا اعتراضه الذي ذكره في كتاب الاشعار مستغني فمن اراد فليرجع الى هناك
لكن الذي لابد من بيانه ههنا هو تتميم الحجة الثالثة من غير استعانة فيها بالحجتين السابقتين وهو ان كل فاعل يستقل لا يفتقر
في فعله الى فاعل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية
علة مستقلة لحركة من غير موضوع مغاير لزم النوع الثالث من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة
او كونها دفعية واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان الملزوم ما اشرنا اليه فرض السبب لشيء اذا كان
محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس مجرد ما يزيل عن حكمه اذ كل ما فرض فيه يكون لنفسه والا لزم خلاف
المقدر حتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا للمقدار بلا قابل غيره او فاعلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون
جزء المقدار مخالفا لكله وذلك لعدم سبب الاختلاف فلم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه
مخالفا لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن القابل والفاعل امرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف في الافاعيل اصلا واما
اذا كان المحض غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بسبب لحوق امور خارجية فان المحض من حيث هو محض شانه الامكان
فقط ولا يقتضي شيئا اصلا ولا يأبى من شيء والفاعل اذا كان معطيا لا يقتضي الامر مختلف ثم البرهان قائم على وجود
القوابل والفواعل لتحقق الحدوث في وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود الحادث
اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا الشقين ظ فيجب ان يكون السبب اثنين
متغايرين احدهما الثابت الموجب للعطاء والثاني المتغير الممكن الزوال بسبب لحوق غير الفاعل المقتضي لزوال الشيء حتى يجوز
كون الصورة الجسمية او شيء آخر مجردا عن المادة يفعل شيئا متغيرا فقد ثبت ان المادة دفعا فقط وهو لا يتغير انتهى كلامه

من حيث هو

حينئذ ان ما ذكره في جواب اعتراض صاحب المحصل لا يرجع الى طائل لانه ان اراد ان الفاعل المستقل الذي لا يتوقف فعله
على امر آخر غيره اصلا لا يكلف فعله ولا يتغير ولا ينقطع ما دام موجودا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون كذلك ان لم
المفروض الفاعل ليس له فاعل غيره لا ان ليس له شرط لكونه ايضا غيره فقوله اذ كل ما يفرض غيره يكون لنفسه ولا يلزم
خلاف المقدر بطل وان اراد ان الفاعل الذي لا يتوقف فعله على فاعل آخر غيره وان توقف على امر آخر غيره لا
فعله ولا يتغير ولا ينقطع فهو ممنوع بل هو اول النزاع ولا شك في ان الاصل مذهبه ادبر بان وما ذكره في آخر الجسم اذ فرض كونه
سببا فاعليا المعتاد عليه فاعل غيره لم يمكن ان يكون جزءه المعتاد في الحقيقة فكلام ليس الا حصل له اذ لا ادري ما وجه ذلك
ولا اعلم ان الفاعل ما يعنى في امر هذا الاختلاف لا يمكن ان يجعله الفاعل وما يكملها المستندين بهذه الامور يقتضي ان
نحو وظهور الطبيعة دعوتنا مما لا يكمله وعليك بالتثبت فيما ذكرنا ان تدبر من تشتاجل بحرد قول غيرك حتى تشتد فيك ولا يكون
لها فيه مرية **قوله** وقد علمت ان الشيء الواحد آه قد علم في الطبيعيات **قوله** وعند الطبيعة على طريق التسخير
مثل كل ما يصدر عن قوة عالية متوسطة قوة سافلة مسخرة تلك الغاية يكون فاعليا السافل تسخيريا والفرق بين التسخير والقسر
بان المقسور الفاعل غير مقوم بالقاسر والمسخر منه مقوم بالمسخر **قوله** وقد يكون الغاية في بعض الاشياء مثل
والاولى في هذا التقسيم نظر فان مثلت الحق فالغاية بالحقيقة وان يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل ما هو
فاعل لان غاية الشيء ما ... وكماله في الذي يظن به انه في الفاعل ككون الحجر في مركز العالم وهو كمال الطبيعة الارضية ...
الناس في غاية المشي غاية مطلوبة للقوة الجسمية الى ... وكذا كون المحرك الارادي في ... مطلوب بالذات
مطلوب لنفسه الحركة وذلك من حيث ... لان لا ابدان يكون غاية فعله والداعي له عليه امرا عائدا الى نفسه ...
فلان ... ولا يخفى ان مراد الشيخ من الغاية التي قسمها الى الاقسام التي ذكرها ليس
الغاية الاخيرة والغاية بالذات بل اعم منها ومن غاية اخيرة وبالذات ولا وجه الا ايراد على تقسيمه لها بهذه الاقسام
قوله وان ههنا ... ان ليس يعد ان كل ما يكون فله غاية ما والحال ان ههنا ... ما هو بالاتفاق
وظن ههنا انها لا غاية لها ولا بد من افساد هذا الظن وبيان ان كل ما يكون فله غاية ما **قوله** لزم ذلك ضرورة ان
بغير الصانع ... انه لو كان المراد ان غرض الصانع ... لوجود الشيء الذي فيه منافع كثيرة فلا بأس في وقوعها ان
كانت لا لها ... الكثيرة ولا حاجة الى ايصال عوض البهيم ... وذكر ... فالوا ...

رضاء

وبعضه

شرام

تحصيل البهيم وكان غرضهم ان وجود شر ما الشر ان كان يحصل عوضه لابد ان يكون على سبيل اللزوم ...
الكثيرة فلا بأس وتفصيل الكلام فيه في تعليقاتنا على شرح الاشارات فليراجع اليها **قوله** والعجب ممن تشكك المورد
فيقول آه ولا يخفى ان معنى هذا الشك انه موقع ثبوت الغاية لكل فعل وحاصله على ما صرح به الشيخ اول الفصل ان ...
ما يمكن لذاتها ويجوز ان يكون لكن غاية غايته الا غير النهاية كما تشاهد في انحاص الكائنات
الذاتية الى غير النهاية وكما تتتابع القرادة وكحركة الفلك اذا كان كذلك فلا يكون على حقيقة
او قد علمت ان الغاية ما يمكن لذيها وحاصل جواب الشيخ ان فيما ذكره ليست غايات غير متناهية
بل انما تقع التفصيل الذي ذكره وقد قيل في هذا المقام هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة
تجويز عدم تناهي العلل الغائية ولا بد في دفع ... احدها اقامة البرهان على تناهيها
الثاني وقوعها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثالث بيان ان المتعاقبات الى لا نهاية ليست هي غايات
ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو فقد ما
علا تمامية لا نهاية لها فما لم يكن ههنا شيء مطلوب لنفسه ولان لا يكون كذلك فان كان ههنا ما يكون مطلوبا
لذاته فقد انقطع السلسلة وان لم يكن ههنا شيء مطلوبا بالذات فليس هناك علة تامة فثبت انه من تجويز التسلسل في العلل التمامية
يرفع العلل التمامية والتالي باطل واما المقام الثاني فهو ان مثل الحركة الفلكية غير متناهية فانا ان بين ان لا غاية لها او ...
غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما هو المطلوب ولا يخفى ما فيه فان غرض المشكك نفي الغاية فكيف يبني في جواب
انه يلزم عند تجويز التسلسل رفع العلل التامة وهي مطلوبة لا بد انهم لو كان الكلام في تناهي العلل الغائية ولا تناهيها لكان
ما ذكره حسنا لكن كلام الشيخ في اول الفصل ينادي على خلافه فالصواب ما ذكرناه اذا عرفت ان الشيخ ذكر في
اول الفصل ان في هذا الفصل نثبت وجود الغاية في كل حركة وحل الشكوك التي فيه ولم يات الا حل الشكوك فلنثبت
في تضاعيف كلامه هو والغاية نفسه في كل حركة التي تنبعث القوة المحركة التي هي المبدأ القريب للحركة لا بد ان يكون
لها غاية هي منتهى الحركة كما ... وكذا القوة الشوقية تخيلية او فكرية والحركة اما ان يكون طبيعية او ارادية او قسرية تكون
مبدأها طبع او ارادة والطبيعية والارادية ثبت لها الغاية فقد ثبت لجميع الحركات ثم اذا كان المراد من الغاية ...
ما يكون سببا للعلية الفاعل فلا شك في وجودها لكل فعل ولا حاجة الى اثباتها ههنا فافهم **قوله** والعلة الغائية

بمقاتنش

سبب

بل وشبيهتها لان يكون سائر العلل موجودة بالفعل علل لان السبب لعلية سائر العلل لا الاصل وجودها بهذه الفاعل
العلة الغائية ليست سببا لوجودها بل لفاعليتها وعلية سائرها فلا اذ العلة الغائية علة لوجودها ايضا بل لا يبعد ان يقال
انه لا مدخل لعلة الصورية والمادية بل لعليتهما في وجود المادة والصورة فقط ويمكن ان يوجه قول الشيخ بقوله علل
انما يظهر عليتها بالنسبة الى الفاعل فقط لكن كلامه بعد ذلك ظاهر في خلافه فتدبر قوله واعلم ان الشئ يكون معلولا في
شيئية آه لا يخفى ان المراد بالمعلول في الشيئية ان يكون نفس ماهيته معلولة مع قطع النظر عن الوجود وعلى هذا الكون العلة
بحسب الشيئية ما يكون نفس ماهيته علة مع قطع النظر عن الوجود وانت خبير بان هذا المعنى لا يتصور الا بالاجزاء
بين الشئ واجزائه ذهنية كانت او خارجية وان العلة الغائية لا يتصور ان يكون علة كذلك بالنسبة الى معلولها بل الوجه
الذهني فلا يمكن حمل كلام الشيخ على ان مراده بالعلة بحسب المعلول بحسبها ما هو اعم من العلة بحسب الماهية وبحسب الوجود الذهني
لقوله في ذيل ما نذكره ان العلة الغائية علة بحسب الشيئية وذلك لان العلة الغائية وجودها في النفس قبل العلل الاخر

الشبيهية

فتثبت قوله والاجسام الطبيعية علة كثيرة آه قد علمت الحال فيها فيما سبق قوله من اجزاء الصورة على صورته تكون من

الشبيهية

المهيات وجزء المختلفة غير نوع على ما علمت في تحقيقه بالصورة الحسية فحادها كما مر في باب الاتحاد فافهم قوله فلا يكون
العلل الاخرى آه وذلك لا يكون علة الوجود الاسباب الغير داخلة بل بحسب غيره فافهم قوله فان يكون على الاشياء ان يكون آه

هذه العلة كشبيهيتها ذاتها

قد مر ما فيه قوله بل يقول ان في الغرض والمراد آه لا يخفى ان المراد بالغرض ان كان ما يشوق الفاعل فلا
ان كل غرض لا بد ان يكون كمالا للفاعل اذ ما لم يكن كمالا او حيا لا … الفاعل وعلى هذا يصح ان كل ما يفعل لغرض فهو
ناقص وان كان المراد به ما يفعل الشئ لاجله سواء كان مشوقا للفاعل اولا فلا نم ان ما لم يكن اولى بالشئ لا يصلح ان
يكون غرضا له لا بد لتفصيله من بيان وتفصيل الكلام في هذا المقام موكول الى تعليقاتنا على شرح الاشارات قوله
فيكون لا داعي له ثابتا لذلك آه فيه منع لعدم لزوم الداعي والمرجح ما يكون مشوقا للفاعل لكان الامر كذلك قوله
ولذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر آه هذا بالنسبة الى النفس مسلم اذ لعقولها ما ليشوق الى اغراضها وينتهي السؤال الى
ما هو الخير بالنسبة اليها لكن ليس مسلما فيما لا يكون لها شوق بالنسبة الى الاغراض ثم ان قيل مراده بالغرض ما يشوق
الفاعل فيرجع النزاع الى اللفظ لا الى المعنى فتامل قوله لان واحدا منها ولها الى قوله وذلك لا يخفى انه لا يظهر
لهذا الكلام محصل معقول والاحتمالات التي يحتمل منه في الذهن لا يصح لان يكتب فتدبر قوله فانها ايضا قد توجد آه

الطرفين لما بين العلة والمعلول الى ان يلزم ان يكون لما علة ومعلول ايضا وهي كذلك اذ معلوليتها للمعلول الاخير وعليتها …
يلزم ان يكون لما طرفان بمعنى انها منتهى الابعاد كون طرفي الواسطة الكثيرة المتناهية كذلك لا يستلزم كون طرفيها الكثيرة
الغير المتناهية كذلك ومن ههنا يظهر عليه الحسبان فان علية الوسط لاجل انه طرف بهذا المعنى الاخير ومعلوليتها
قلت لا نم ان الكثرة الغير المتناهية وسط بالمعنى المضايف للطرف المسلم ان لها خاصية الوسط يعني كونها علة ومعلولة
سواء ما ذكره الشيخ من البيان لا يلزم من تلك بهذا الاستلزام كونها وسطا بهذا المعنى المضايف للطرف ووطي قوله
ولما كان قد علم فيما سلف ان الشئ المتناهي آه لا يخفى ان ما قد علم فيما سلف لا يعلم الا ان الشئ لا يمكن ان يكون الى
موضوع قبل موضوع من هذا القبيل الى غير النهاية واما انه لا يمكن ان يكون موضوع بعد موضوع من هذا القبيل فلا واللفظ
ان مراد الشيخ اثبات وجود تناهي على الوجهين كما لا يخفى قوله لان الاول انما هو بالقوة الثاني لاجل المقابلة التي
بين صورتيهما آه لا يخفى ان كون الاول بالقوة الثاني ليس الا باعتبار ان مادته تقبل الثاني وتستعد له ولا مدخل فيه للمقابلة
بين الصورتين ثم كون تلك المقابلة مقصورة في الاستحالة على الطرفين لم يتحقق الكلام فيه قوله لم يكن ان يكون
حركة الى الكمال بعد حصول الكمال فيه آه … اذا صار علة للاول فيما نحن فيه بان افسد الثاني على الاول
لا يلزم ان يكون الحركة الى الكمال بعد حصول الكمال بل انما يلزم منه ان الحركة الى النقص بعد حصول الكمال وكما انه
… حصول الشيب بعد الشباب ونحوه فافهم قوله فيكون المراد فيها غير كما من الكم … يريد به المراد بالمعنى المصطلح
الا انه كان بعد زوال صفة الذي هو كالصيانة للصرفة بل المراد الصورة التركيبية الكائنة اولا امتزاج فافهم قوله وكان
لما سمى كان له معنى آه هكذا وجد في بعض النسخ وليس له معنى ظاهر ووجد في بعض النسخ المعتمدة لما سمي كان وهو الصحيح وعلى هذا
زائدة او يكون شئ على انها والمعنى ان الكون عن الشئ انما يقال فيما كان شئ يكون له معنى يدل عليه الاسم ويزول ذلك المعنى
الكون الى الفعل كما ان الصبي له معنى يدل عليه اسم الصبي ويزول ذلك المعنى عند الخروج الى الرجلية فيقال ان الرجل كان
عن الصبي قوله ويكون ايضا انما يتكلم في الموضوعات التي بالعرض في الحس سيأتي آخر غير بعيد قوله فليس يجب اذا كان
الهواء يستحيل في كيفية الفاعلة آه هذه العبارة ليست بجيدة وكان الظاهر ان يقال ليس يجب اذا كان الماء يستحيل في كيفية
الفاعلة فيصير هواء ان يستحيل الهواء ايضا في تلك الكيفية فيرجع ماء بل كما ان يستحيل في كيفية اخرى فيصير … النار
الى آخر ما ذكر قوله لا بما هو جوهر بموضوع له ما لا يقوم جوهر بنفسه ليست متعلقة بموضوع بل جزء لما لا يقوم …

الجوهر او صفة لمعروض **قوله** الا ان يكون جزء الذلك الشي اى الشي الذى هو معروضه **قوله** او لما الشي كاله او الطبيعي
ان يكون جزء الجوهر الشي بل من مادة كالة مدا جزء ان يكون ومضمر كاله راجع الى ما حاصله ان العنصر لا يقوم بالفعل
الا ان يكون جزء الشي يكون كان ذلك الشي ان يكون جزء الجوهر مثلا ان البسيط لا يقوم بالفعل الا ان يكون
جزء الالماء مثلا او الماء كالة المسعى ان يكون جزء الالماء فوق مثلا **قوله** او لا خر حكمة حكمها وفي بعض النسخ حكمة حكمه وهو الظ
وكلمة او على هذا عطف على ذلك الشي اى لا تقوم العنصر بالفعل الا ان يكون جزء الذلك الشي او الجوهر آخر كان الجسم
لا يقوم بالفعل الا ان يكون جزء الالماء او الجوهر آخر مثله كالنار مثلا **قوله** ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية
لا تتبع فيها هذا المعنى ان ذهب الى غير النهاية ومراده بالاستحالات الطبيعية الاستحالات الكيفية والا فالاستحالات
الجوهرية تتبع عنده وذاهبا الى غير النهاية **قوله** ويحرك الطبيع به اليه ضمير به راجع الى المزاج واليه الى الصورة
الحيوانية باعتبار كونها كمالا ثم لا يخفى ان بعد حصول المزاج لا يتحرك المادة الى الصورة الحيوانية بحاول الحصول المزاج
لا يتحرك المادة الى الصورة الحيوانية بعده ولم يزل صورة العناصر عنده بحصول تلك الصورة مع انها ترجع الى الصورة الجسمية
قوله والبساط ليس بعوم جوهر العناصر آه نفي المقوم عن البساطة مما لا مدخل في المقام اذ لو كانت مقومة
لما كان يقدح فيما هو مراد الشيخ اذ على هذا يكون البساطة والاستمرار في قبل الصورة المائية والهوائية حيث يحصل كل
منها الاخرى فافهم **قوله** فاذن كون الحيوان يخلق يكون من هذه عرضنا فيه **قوله** ولكل واحد منهما حكم
من وجوب التناهي ظاهره ان كلامه ان الكيفيات يجب ان يكون متناهيا وهذا يعلم ان الكون الاول منها
مثل الاستحالات الطبيعية التي حكم الشيخ عليها آنفا بهذا لا يتبع ذاهبا الى غير النهاية وحمل الكلام على ان لكل واحد منهما
حكم الكيفية من وجوب التناهي لعدم صحبه مع ان قوله فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين يابا عنه كما لا يخفى **قوله**
فالجواب عن ذلك لان حصر قوام جزء منه فهو مواد آه انت خبير بان القسم الاول من القسمين المذكورين ايضا من جزء
القسم لكان ينبغي ان لا يذكر هذا القسم ايضا الا ان لعرف منهما بان هذا القسم شيء ما اذ ذهب الموضوعات في
المستقبل الى غير النهاية لكن قد علمنا انه على هذا لا يتم ما ذكره في الطالة من انه قد علم فيما سلف تناهي الامور الموجودة بالفعل
فافهم **قوله** لان من يتبع ان يعلم هذا العلم آه هذا ليس الا آخر سوى ما ذكره فيه كما لا يخفى **قوله** بكل مرة آه
بالذات فهو في مضاده واحدة بهذا ليس بين ولا يبين **قوله** فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية آه فيه بحث اذ

بل حصول الصورة الحيوانية
انه قد يتأتى القسم الذى يتحرك المادة الى الكمال لما
لا وجه له لو حمل المراد بالمزاج الامزاج فعلى هذا الانبع
ثم الحيوان الا ان يرجع الى المزاج وانتقص عنصر الحيوان فلا يجيز انه
ليس المادة مع المزاج بان معا كان اذ المزاج كيفية عارضة
لها وانما العنصر الى العناصر مثلا وهي تتحرك الى الكمال الحيواني

بان من البياض الى السواد طرقا مختلفة وظاهر ان هذه الطرق متساوية بالنسبة الى السلوك في السواد فهو واحد وعامل
كما ذكرنا **قوله** وحصول ما في البسائط كان وجه التخصيص ان البسيط ليس له الا صورة واحدة هو بخلاف الصورة
فصل النوع من غير انتظار شيء واما المركب فان هذه صور مختلفة على زعم الشيخ من بقاء صور العناصر في المركبات
ذات جهتين بها الا ان شيء فرض فيهما فيما نحن بصدده اذ نوعية المركب ايضا باعتبار الصورة الاخيرة فقط دون ما قبل
فيها الصورة الاولى وكان مراد الشيخ الفرق بينهما بحسب بادى الراي فافهم **قوله** فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اى مثل
هذا المتوسط يكون داخلا في الجنس الذى يكون تحته الطرفان **قوله** واذا خرج عن الجنس كقوله لا خفيف ولا ثقيل
يعني ان الثقيل والخفيف من جنس الجسم العنصري والا خفيف ولا ثقيل هو الفلك مع هو ليس داخلا تحت الجسم العنصري
~~والا خفيف ولا ثقيل هو الفلك وهو ليس داخلا تحت الجسم العنصري~~ **قوله** بل المبادى هى الامور التعليمية كما سيذكر
قوله فليس يكون ان يكون آه هذا اشارة الى ما اشتهر ان افلاطون يقول بالبعد المجرد الموجود **قوله** وان الجسم
لانه مجرد عن المادة كانت المادة مقيدة للجسم والصورة وهو مع ذلك الاكثر اينهم يقولون ان الجسم التعليمي والشكل
باعتبار المادة مع ان المادة ليست مقيدة لها **قوله** غير مفارق يحتمل ان يكون غير منفك عما يكون مفارقا
منفصلا او جزاء جزاء او يكون غير جزء المخالط مفارق بان يكون العدد المخالط من حيث هو هو مفارقا الذى
يكون مفارقا عنه يعني انه ليس بالمخالطة داخلا في حده لا بمعنى انه منفك عنه وغير متقوم به ويحتمل ان يكون غير منفك بل
مضافا او يكون المعنى ان المخالط من حيث هو هو غير مفارق عن المخالطة يعني المفارقة في القوام اى ان يكون منفكا عن ما يخالطه
اليه في القوام لكنه مفارق عنه بمعنى عدم دخوله في حده وحقيقته وعلى الاحتمال الاول يكون قول الشيخ الذى يفهم منه
عدد اول وعلى الاحتمال الثاني صحيح بحسب لكن على اى وجه كان لا يلزم جهالة لان الاعداد في كل مخلوق
المفارقة المذكورين في المعنى الاول يصح سلب العدد الاول جميعا وعلى المعنى الثاني لا يصح شيء منهما لا يقال قولهم الخ
من حيث هي هي ليست الا هي معناه ان السلب لكل شيء يتحقق في مرتبة الماهية يعني ان المرتبة طرف لنفسه كما ان الخارج
مثلا كون طرفا لنفسه يعني ان السلب ثابت لها في تلك المرتبة كون عدولا اذ في تلك المرتبة لا يثبت لها شيء حتى
السلب على ما صح قول الشيخ انه على جهة السلب لا على جهة العدول لانا نقول لا نم ان معنى قولهم ذلك يكون ما ذكرتم بل
الماهية من حيث هي هي لا تكون غيرها داخلا في ذاتها ولا نسبا لها واما انها تسلب عنها الاشياء في مرتبة وانها طرف له او لا ودليل

و مفارق في كماله اى المخالط من حيث انه مخالط لا يخالط في حده وحقيقته الا الحق
ذاته منفك عنه غير متقوم به او ان المخالط من حيث هو مفارق

لهو الذى المخالط يكون جزء

فلا يتحقق هذا السلب في تلك المرتبة وما ذكره الشيخ سابقا من انه لا يتقدم السلب على الهيئة لا تاخره فقد عرفت ما فيه سابقا ثم لما
ان معناه ما ذكرنا لكن لا يخفى ان ثبوت ذلك السلب في تلك المرتبة يمكن ان يكون بعدم الاتصاف بغير العدول الفارق
في القوام الذي ذكره الشيخ بل كون معنى المفارقة ما ذكرناه عدم الدخول في الحد والحقيقة لكن يكون هذا المعنى ثابتا في تلك
المرتبة والحاصل حينئذ فيما سبق هو ان الى ان يحصل السلب بحسب المرتبة حتى لا يفتقر الى ان الحاجة معنى العدول اذ يصح ان يكون
ان سلب المفارقة بمعنى عدم الدخول الحاصل في الطرف بالنسبة الى ما كالطرف الواقع سواء اخذ نحو السلب او نحو الثبوت
والعدول واما معنى المفارقة في القوام فليس متحقق سلبا كان او عدولا الا ان يتكلف في بيان قولهم المهية من حيث هي
ليست الا هي على وجه السلب كما نعرفه في الاصطلاح بهذا المعنى اي عدم الدخول في الحد والحقيقة على جهة العدول اعتبارا للمعنى
الآخر وهو كما ترى فتدبر **قوله** ومعنى ذلك او احدا واحد منها آه هذا الظاهر مما لا معنى له كما لا يخفى وكان مراده ان
اي اعداد اجزاء الهيئة وتشبيه الى الذهن كان الحاصل منه هذه الصورة ذات جزءان المعنى الاول هو ان كلا منه
معنى الاشتراك بين كثيرين كما مر سابقا ومع القول الاوجه للعدول من مثل هذا المعنى الطبيعي الذي يطلق عليه بالعموم كثيرا
ويكون اشد تطابقا وتوافقا كما ان العموم بالمعنى الاخير الذي هو المطابقة الذي ليس لعدد واحد ولا تطابق كما
مطابقة المعنى الاول كما ذكره الشيخ سابقا وقد مر الكلام عليه مفصلا فتذكر **قوله** والرابع انهم اذا اخذنا الانسان ثم تعلم
آه لا يخفى ان هذا مما له الى الامر الثالث **قوله** ثم لولا هذا العارض لكانت لا تحتاج آه يمكن ان لا يقولوا بان
وجود الطبيعيات المفارقة لمجرد احتياج الطبيعيات اليها بل يجوز ان يكون وجودها بسبب آخر وان كانت محتاجا اليها لكم
فلا يلزم ما اورده الشيخ **قوله** فيكون ما لعارض لشيء يوجب وجود امر آخر آه اذا كان الغرض في وجود العلميات المفارقة
احتياج الطبيعيات اليها وكان ذلك الاحتياج بسبب عروض العوارض للطبيعيات لا يلزم المحذور من جهة ما ذكره الشيخ ولزم
الدور كما هو الظاهر لو كان السبب المتقدم على وجودها هو احتياج الطبيعيات اليها لكان الامر كما ذكر لكن يجوز ان لا يقولوا
بذلك بل بانه الغرض من وجودها والاولى ان يقال في بطلان هذا الشق انهم لا يقولون باحتياج وجود الطبيعيات اليها
وكيف يجوز ان يحصل الاحتياج في الوجود بسبب امر عارض يكون متاخرا في الوجود ولو انهم اكتفوا في احتياج
الطبيعيات اليها باحتياج عوارضها اليها فلا يلزم هذا المحذور ايضا لكنهم كانوا لم يكتفوا به **قوله** ولكن ان يرتب وكثرة
غير متناهية فيحصل الطرف آه لا يخفى ان كون الكثرة الغير المتناهية في جانب الوسط يقتضي كونها علة ومعلولة لما لا يتناهى من جهة

وفرض انه حصل في هذه المادة المخصوصة كان هذا الفرد الخاص الذي هو في تلك المادة كان في المعنى الاخير اليه لكون المراد بكونه اي لم ارى واحدا اذا جرد عن الخصوصية

المقالة الثامنة

كون الفعل البقاء محصورا في الغاية باعتبار انه فعل يوجد به الفاعل الغاية الاخر وما ان يكون كل فرد غاية كذلك لم ابان يكون القصد
ما له من فرع الحصر والانقطاع لا انا نقول يحمل ان يكون البعض ... الاكمل حينئذ فافهم **قوله** وله عدم سبقه في
ذاته مطلق قد عرفت معنى هذا الاطلاق فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ويمكن ان يكون المراد منه عدم مطلق سواء عين
الوجود او انعدم السابق بالزمان يكون مع وجود المادة بزعمهم او يكون المراد ما سيذكره بعيد هذا انه ليس ايس العدم
آه **قوله** فليس هو بسبق وجوده بالقياس ... هذا الكلام هو الاظهر ... كان باعتبار الحدوث الزماني
بعض الاجزاء يمكن ان يكون سابقا على وجود الكل كذلك باعتبار الحدوث جميع الاجزاء سابق على وجود الكل بالذات الا ان
يكون المراد انه ليس لبعض الاجزاء سبق زماني باعتبار هذا الحدوث هو كما ترى **قوله** فذلك هو آه الظاهر مما ذكره قبل
هذا ان معنى الابداع هو اعم من هذا الا انه كان الايجاد ما يسبق العدم لذاته وهو اعم من ان يمكن العدم من جوهر شيء اولا او كان
مراده ان ذلك هو الابداع المطلق وما ذكره سابقا هو مطلق الابداع لكن يمسه كره بعيد هذا كانه لا يلايمه **قوله**
لان المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن آه لا يخفى ان مراد الشيخ منها غير معلوم لان مراده ان كان بيان الاحداث
في الاصطلاح هو ايجاد الشيء بعد ما لم يكن بعدية بالذات واعم من ان يكون بالذات او بالزمان وليس معنا الايجاد
بعد العدم بعدية بالزمان فقط فينافي هذا المعنى لقوله فيكون الاحداث غير الايس المطلق وهو الابداع باطلاقه مجرد كون
المحدث في الاصطلاح الايجاد بعد العدم بالزمان لا يلزم كون الابداع اي الايجاد الذي لا يكون بعد العدم بالزمان
باطلا غاية الامر ان لا يبقى له الاحداث الا ان يتكلف في بيان مراده انه يلزم ان لا يبقى مثل هذا الايجاد احداثا ونحو
كما ترى وان كان مراده ان الاحداث بالمعنى المذكور متحقق في جميع الممكنات فهذا مما يكفيه قوله فان الاشياء التي
هي من تلقاء نفسه كما قال فيما سبق في بحث الحدوث الذاتي ولا مدخل فيه لقوله انه لو لم يكن كذلك يكون الاشياء
عن الايس المطلق باطلا فالاولى ان يطرح بالمقام اصلا او يحمل مراده الرد على من يزعم ان الايجاد والاحداث هو اخراج
الشيء من العدم السابق بالزمان الى الوجود ولا معنى له ما سوى ذلك ويكون محصل كلامه ان الايجاد الذي يكون
بعد العدم المطلق اولى بان يكون ايجادا وهو كذلك
كما ترى فتدبر

تحريرا في تاريخ هفتم شهر ذي قعدة الحرام سنة ١٩ حرره ولاية الله كلپايگاني

۲۸

۲۰۰۰۵

نسخه عزیز الوجود

[شرح شفاء شیخ الرئیس]

از مرحوم آقا حسین خونساری اصفهانی

مورخ سنه ۱۰۹۰

بتصحیح شارح است
و خطوط مبارکه او در حواشی آن است

(چاپ نشده)